नवभारत

नोव्हेंबर २०१२

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे अस्पृश्यता निवारणाचे कार्य

आस्वादक समीक्षा चर्चा आणि उपयोजन

भारतीय राज्यव्यवस्थेची स्वातंत्र्यमूलक पुनर्रचना!

महानुभवांच्या बहुभाषिक साहित्याची पार्श्वभूमी

पाठभेदांची कारणमीमांसा

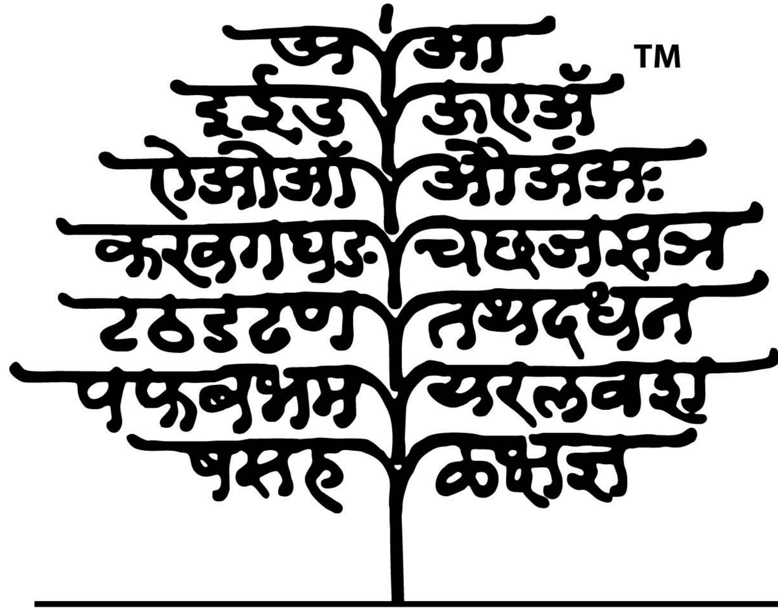
रामेणरामदासेन लिखितं वाल्मीकिरामायणातील आदिकांड व दाक्षिणात्य वाल्मीकिरामायणातील बालकांड यांचा तोलनिक अभ्यास

चिन्ह : नग्नता-चित्रांतली आणि मनातली

अनुक्रमणिका

मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास
राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे संगणकीकृत

नवभारत ७५ अमृतमहोत्सवी वर्ष
द्वारा प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई



मराठीचा विकास : महाराष्ट्राचा विकास

राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे
संगणकीकृत

अनुक्रमणिका



नोंदणी क्रं. एफ.१६०९४(मुंबई)





महाराष्ट्र शासन
मराठी भाषा विभाग
राज्य मराठी विकास संस्था
एल्फिन्स्टन तांत्रिक विद्यालय, ३, महापालिका मार्ग,
धोबीतलाव, मुंबई – ४००००१ दूरध्वनी : (०२२) २२६३१३२५ / २२६५३९६६
संकेतस्थळ https://rmvs.marathi.gov.in इ-पत्ता rmvs_mumbai@yahoo.com

निवेदन

राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई ही महाराष्ट्र शासनाने स्थापन केलेली स्वायत्त संस्था आहे. मराठी भाषा विभागाच्या पत्राप्रमाणे (संदर्भ क्र. मसंस २०१६/प्र.क्र.११५/२०१६/भाषा-२, दि. ३ जानेवारी, २०१७) राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे '**महाराष्ट्रातील मराठी संशोधन मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य योजना**' कार्यान्वित करण्यात आली असून या योजनेअंतर्गत महाराष्ट्रातील मराठी भाषा, साहित्य व संस्कृती वृद्धिंगत होण्यासाठी काम करणाऱ्या महाराष्ट्रातील मान्यताप्राप्त मंडळ/ संस्थांना अर्थसाहाय्य करण्यात येते.

सदर प्रकल्पांतर्गत प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांना राज्य मराठी विकास संस्थेद्वारे नवभारत मासिकांचे ऑक्टोबर १९४७ ते सप्टेंबर २०१७ पर्यंतच्या अंकांचे संगणकीकरण करून ते सार्वजनिकरीत्या आणि विनामूल्य उपलब्ध करून देण्यासाठी अर्थसाहाय्य करण्यात आले होते. याअंतर्गत सदर अंकांचे संगणकीकरण करण्यात आले असून **प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांनी हे अंक जतन केलेले असल्यामुळेच आपल्याला संगणकीय स्वरूपात उपलब्ध होत आहेत.**

या अंकांच्या पीडीएफ प्रती आपण विनामूल्य उतरवून घेऊ शकता. असे करताना खालील सूचना लक्षात घेऊन त्यांचे पालन करावे.

१. सदर ग्रंथांच्या पीडीएफ प्रती या वैयक्तिक वापरासाठी विनामूल्य उतरवून घेता येतील तसेच इतरांनाही विनामूल्य देता येतील. पण कोणत्याही कारणासाठी त्याचा व्यावसायिक वापर करता येणार नाही.
२. सदर ग्रंथांचे दुवे इतरांना देताना त्यासाठी कोणतीही रक्कम आकारता येणार नाही.
३. पीडीएफ प्रतींवर असलेली राज्य मराठी विकास संस्था, मुंबई व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांची मुद्रा आपणास काढता येणार नाही.
४. आपल्या अभ्यासासाठी, संशोधनासाठी या सामग्रीचा उपयोग करताना आपण योग्य तो श्रेयनिर्देश केला पाहिजे.

वरील अटींचा भंग झालेला आढळल्यास कायदेशीर कारवाई करण्यात येईल.

स्पष्टीकरण : सदर सामग्री ही केवळ ऐतिहासिक दस्तऐवज म्हणून उपलब्ध करण्यात आली असून या सामग्रीतून व्यक्त होणारी मते, विचारसरणी इ. त्या त्या लेखक, संपादक इ. कर्त्यांची आहे. त्यांपैकी कोणतेही मत, विचारसरणी इ. यांचा पुरस्कार महाराष्ट्र शासन, मराठी भाषा विभाग, राज्य मराठी विकास संस्था व प्राज्ञपाठशाळामंडळ, वाई यांपैकी कुणीही करत नसून त्या त्या मताचे वा विचारसरणीचे दायित्व उपरोक्त विभागांवर असणार नाही.

अनुक्रमणिका

आवाहन

'नवभारत' हे वैचारिक मासिक सुरू होऊन आता ६१ वर्षे झाली. साहजिकच मासिकाच्या मूळ कर्त्यांनी जे उद्देश डोळ्यांपुढे ठेवले होते, ते उद्देश स्वीकारून लिहिणारे लेखक व त्या उद्देशांविषयी आस्था बाळगणारे वाचक आता कमी होत चालले आहेत. तरीदेखील वैचारिक आदानप्रदानाचे समर्थ व्यासपीठ म्हणूनच 'नवभारता' ने कार्य करीत राहावे, असाच आमचा संकल्प आहे.

भारतीय परंपरेची ओळख व परिष्करण करून देणारे लेख येतच राहतील. परंतु, विज्ञान, अर्थकारण, तत्त्वज्ञानातील आधुनिक विचारप्रवाह, इतिहासलेखनाला आलेले नवे रूप इत्यादी विषयांची भाष्यरूपाने ओळख करून देणे, नवीन ग्रंथांची समीक्षा करणे, लोकसाहित्य, दलित वाङ्मय यांना जी काळानुरूप वळणे मिळत आहेत त्यांचा मागोवा ठेवणे या विषयांवर भर देणे अगत्याचे झाले आहे. लघुकथा, ललित लेख व कविता या 'नवभारता'ने पूर्वीही कक्षेबाहेर ठेवल्या नव्हत्या व आताही त्या कक्षेबाहेर ठेवलेल्या नाहीत.

आज तालुक्याच्या ठिकाणी महाविद्यालये निघाली आहेत. येथील शिक्षण मराठी भाषेतून चालते व ते योग्यच आहे. तथापि, इंग्रजी वा अन्य भारतीय भाषांतील विचारप्रवाहांशी या शिक्षणाचा संबंध राहू नये, ही खेदाची गोष्ट आहे. या महाविद्यालयांतील ग्रंथालयात अद्ययावत पुस्तके येत नाहीत व आली तरी ती वाचून सकस चर्चा करतील, असे अभ्यासूंचे गटही सहसा असत नाहीत. आमचे अनेक विद्यार्थी या महाविद्यालयांतून प्राध्यापक व प्राचार्य आहेत. त्यांनी ही व्यथा आमच्यापाशी बोलून दाखविली व असेही सांगितले की, 'नवभारता'तील काही लेखांच्या छायांकित प्रती काढून त्यांनी विद्यार्थ्यांना आवर्जून वाटल्या.

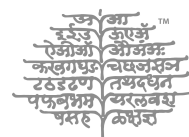
आमची अशी खात्री आहे की, महाविद्यालये, तेथील प्राध्यापक व विद्यार्थी तसेच गावोगावी विखुरलेले अभ्यासू नागरिक यांना 'नवभारत' वाचण्याची व त्यातील लेखांवर चर्चा करण्याची सवय लागून जाईल. या सर्वांनी आपले दर्जेदार लेख 'नवभारत' कडे अवश्य पाठवावेत.

यासाठी 'नवभारता'चा प्रसार झाला पाहिजे. आमची वाचकांना अशी विनंती आहे की, त्यांनी 'नवभारता'ला वर्गणीदार मिळवून देण्याची मोहीम चालवावी. जो वाचक पाच वर्गणीदार मिळवून देईल, त्याने सहाव्या व्यक्तीचे नाव व पत्ता कळवावा. त्या सहाव्या व्यक्तीला 'नवभारता' चे अंक वर्षभर आमच्याकडून विनाशुल्क पाठवले जातील. वर्गणीदार कोणत्याही महिन्यापासून होता येते.

वर्षाची वर्गणी रु. ३००/- असून वर्गणी, चेक/डी.डी./मनिऑर्डर यांच्याद्वारे 'नवभारता'च्या पत्त्यावर पाठवावी. चेक/डी.डी. 'नवभारत' मासिक, या नावाने ३१५, गंगापुरी, वाई ४१२८०३ या पत्त्यावर पाठवावे.

– संपादक मंडळ

अनुक्रमणिका





प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, वाई संचालित मासिक

नवभारत

वर्ष ६६। अंक २। नोव्हेंबर २०१२
आश्विन/कार्तिक शके १९३४
वार्षिक वर्गणी ३०० रूपये
या अंकाची किंमत रू. २०/-

नवभारतची भूमिका*

मानवाच्या व मानवसंस्कृतीच्या विकासास व उन्नतीस पोषक होईल अशा प्रकारे महाराष्ट्रीय जीवनाचा व संस्कृतीचा विकास करणे, हे या मासिकाचे ध्येय व उद्दिष्ट आहे.

ध्येयप्रवण व्यक्तींनी स्वोन्नतीच्या हेतुपूर्तीसाठी जे आपले सांस्कृतिक मूल्यमापन ठरविलेले असेल, उच्च वातावरणातील जो अभिजात अनुभव स्वतःच्या साधनेने संगृहीत केलेला असेल, त्याचे दिग्दर्शन हेच संस्कृतिपोषक वाङ्मय होऊ शकते, असा संचालक व संपादक मंडळ यांचा विश्वास आहे.

या मासिकात येणाऱ्या लेखांत कोणत्याही विशिष्ट मताचा, वादाचा, पक्षाचा किंवा पंथाचा प्रचार करण्याचा हेतू नाही.

संचालक व संपादक-मंडळातील सर्व व्यक्ती यांचेही सर्व विषयांत मतैक्य आहे, असे नाही. मानवी जीवनविषयक व सांस्कृतिक मूल्यांसंबंधी सदृश अशा दृष्टिकोणानेच त्यांना एकत्र आणले आहे. तथापि प्रत्येकाचे व्यक्तिवैशिष्ट्य व विचारस्वातंत्र्य यांचा विनाश न होता विकास व्हावा या दृष्टीनेच त्यांचे सहकार्य राहील. प्रत्येक व्यक्ती आपल्या नावाने प्रसिद्ध होणाऱ्या लेखाबद्दलच जबाबदार राहील.

मासिकात प्रसिद्ध होणाऱ्या प्रत्येक लिखाणात सत्यनिष्ठा, संयम आणि सहिष्णुता असतील अशी काळजी घेतली जाईल.

*नवभारत, ऑक्टोबर १९४७, वर्ष १ ले, अंक १ मधील कै. शंकरराव देव यांच्या 'संचालकांचे मनोगत' मधून.

संपादकीय पत्रव्यवहार :
संपादक, *नवभारत* मासिक,
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा).
फोन : (०२०) २५६७४०९३.

व्यवस्थापकीय पत्रव्यवहार :
घ. वा. जोशी
व्यवस्थापक, नवभारत मासिक
द्वारा : प्राज्ञपाठशाळा मंडळ, ३१५, गंगापुरी,
वाई - ४१२८०३ (जि. सातारा)
फोन : (०२१६७) २२०००६.

अनुक्रमणिका

नवभारत

नोव्हेंबर २०१२

अनुक्रमणिका

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे अस्पृश्यता निवारणाचे कार्य

प्रा. डॉ. भगवान माने

१. प्रस्तावना :

अठराव्या शतकात हिंदुधर्मातील चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेतून जन्मावर आधारीत जाती व्यवस्था निर्माण झाली होती. समाजात उच्च-नीच भेदभाव, अंधश्रद्धा, गुलामगिरी, रूढी, परंपरा आणि संकेत, स्त्रियांची गुलामगिरी इत्यादी अरिष्टांमध्ये समाज गुरफटलेला होता. १८१८ मध्ये पेशवाईचा अंत झाल्यानंतर इंग्रजी अंमलात भारतात एकोणीसाव्या शतकात समाजप्रबोधनाचे युग सुरू झाले. व्यक्तिस्वातंत्र्य, मानवतावाद, वैज्ञानिकता, लोकशाहीतील, न्याय, स्वातंत्र्य, समता या मूल्यांच्यासाठी समाज-सुधारकांनी आणि धर्मसुधारकांनी मोहीम हाती घेतली. हिंदुधर्मातील अमूलाग्र परिवर्तनासाठी खऱ्या धर्माची पुनर्मांडणी केली जाऊ लागली. त्यासंबंधीचा पहिला प्रयत्न राजाराम मोहन रॉय यांनी १८१८ मध्ये ब्राह्मोसमाजाच्या स्थापनेद्वारा केला. ब्राह्मोसमाज एकेश्वर धर्मपंथ असून, त्याचे स्वरूप हिंदू धर्मापेक्षा वेगळे होते. ब्राह्मोसमाजाचे स्वरूप मानवतावादी, उदारमतवादी, आणि वैश्विक होते. ब्राह्मोसमाजातील धर्मप्रचारकांनी भारतातील सामाजिक आणि धार्मिक चळवळींना एक नवा आशय दिला. भारतातील इतर प्रांतांप्रमाणे महाराष्ट्रातही अस्पृश्यता निवारण कार्याची मुहूर्तमेढ प्रथम महात्मा जोतीबा फुले यांनी रोवली. त्यांनी १८४८ मध्ये प्रथम मुलींची शाळा सुरू केली. याचवेळी कार्लमाक्र्सकडून 'कम्युनिस्ट मॅनिफॅस्टो' ग्रंथ लिहिला गेला. या अनुषंगाने भाई माधवराव बागल म्हणतात की, "कार्लमाक्र्सच्या अगोदर समतेची दृष्टी महात्मा फुले यांनी महाराष्ट्राला दिली."[१] महात्मा फुलेंनी १८५२ मध्ये अस्पृश्य मुला-मुलींसाठी शाळा सुरू करून अस्पृश्यता निवारणाच्या कार्याची सुरुवात केली, आणि २४ सप्टेंबर १८७३ मध्ये सत्यशोधक समाजाची स्थापना करून अस्पृश्यता निवारण कार्याला नवी दिशा दिली. महात्मा फुले यांच्यानंतर महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी आपल्या अखेरच्या श्वासापर्यंत अस्पृश्यता निवारण कार्याला वाहून घेतले होते.

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचा जन्म २३ एप्रिल १८७३ रोजी जमखंडी (तत्कालीन मुंबई इलाख्यातील म्हैसूर प्रांतात, सध्या कर्नाटक राज्य) येथे एका आचारसंपन्न भागवत सांप्रदाय कुटुंबात झाला. त्यांचे पाळण्यातील नाव तुकाराम असे होते. वारकरी सांप्रदायामुळे मानवता, सहिष्णूता आणि दीन-दलिताबद्दल त्यांच्या मनात कळवळा निर्माण झालेला होता. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे प्राथमिक शिक्षण जमखंडी येथे झाले. आणि पदवीचे शिक्षण त्यांनी फर्ग्युसन कॉलेजमधून पूर्ण केले. कॉलेज मध्ये त्यांच्यावर नास्तिकवादाचा प्रभाव होता. परंतु प्रो. मॅक्समुल्लर यांच्या व्याख्यानामुळे पुन्हा अस्तित्ववादाकडे ते वळले.[२] डॉ. रामकृष्ण भांडारकर आणि सर नारायण चंदावरकर यांच्या प्रेरणेने ते प्रार्थना समाजाकडे आकर्षित झाले. त्यांची १९०१ मध्ये प्रार्थना समाजाकडून एकेश्वरी मताच्या युनिटेरियन धर्मपंथाकडून इंग्लंड येथे उच्च शिक्षणासाठी निवड झाली होती. अभ्यास दौऱ्यात त्यांनी धर्मशास्त्र मानववंशशास्त्र, समाजशास्त्र आणि तौलनिक भाषाशास्त्राचे अध्ययन केले आणि अनेक युरोपियन देशांचा दौरा करून १९०३ मध्ये मायदेशी परतले.

२. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे आणि अस्पृश्यता निवारण –

विसाव्या शतकाच्या प्रारंभी अस्पृश्यतेच्या गंभीर प्रश्नाचा फारसा कोणी विचार केला नव्हता. अशावेळी महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी जाणीवपूर्वक अस्पृश्यता निवारणाचे कार्य हाती घेतले होते. विशेषतः अस्पृश्यांना पदोपदी जी मानहानीकारक वागणूक देण्यात येते, याचा त्यांच्या संवेदनशील मनावर खोलवर परिणाम झाला होता. भागवत सांप्रदाय, युनिटेरियन धर्मपंथ, ब्राह्मोसमाज त्यांच्या अस्पृश्यता निवारण कार्याची प्रेरणा स्रोत आहेत.





महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे १९०३ मध्ये इंग्लंडमधून *मायदेशी परतले. त्यावेळी बडोद्याचे महाराज सयाजीराव* गायकवाड यांनी अस्पृश्य वर्गाच्या शाळांची तपासणी आणि त्यासंबंधी अभिप्राय देण्याची कामगिरी सोपविली होती. मिशनरी कामाचे निरीक्षण करून लोकहिताच्या कार्याची आवश्यकता त्यांना पटली होती. अस्पृश्य विद्यार्थ्यांच्या शिक्षणाच्या अनुषंगाने ते असे स्पष्टीकरण देतात, की "हिंदू समाज त्यांना आपल्यातील एक म्हणून स्वीकारीत नाही. नोकरीच्या बाबतीत इतरांबरोबर समान संधी देत नाहीत, म्हणून महाराजांची राजसत्ता आणि अमर्याद सहानुभूतीचा ओघ असून देखील हिंदू समाजाच्या सहानुभूतीच्या अभावी ह्या शाळांची फारशी प्रगती होऊ शकत नाही." [३] यावरून असे स्पष्ट होते, की हिंदुसमाजाचे अस्पृश्यांना सहकार्य मिळत नसल्याने ते आपला विकास करू शकत नव्हते. अस्पृश्यता निवारणाचे कार्य ईश्वराचे असून ते एक धर्मकार्यच आहे. यावर महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचा दृढविश्वास होता. अस्पृश्यतेचे निवारण झाल्याशिवाय समाजात सामाजिक न्याय निर्माण होणार नाही, याची त्यांना जाणीव होती. दिनांक १७, २४ आणि ३१ डिसेंबर १९०५ च्या 'सुबोध पत्रिकेच्या' अंकात अस्पृश्यतेचा उल्लेख 'राष्ट्रीय पाप' आणि राष्ट्रीय 'दुष्कृत्य' अशा भेदक शब्दात केला होता. यावरून या प्रश्नाकडे ते किती गांभीर्याने पहात होते, याची जाणीव होते.

ख्रिस्ती मिशनद्वारे अस्पृश्यता निवारणाचे कार्य केले जाते, त्याबद्दल ते कृतज्ञता व्यक्त करतात. परंतु याचवेळी स्वकीय संस्था स्थापून अस्पृश्यता निवारणाच्या कार्यास हातभार लावला पाहिजे, अशी खंतही ते व्यक्त करतात. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे हे कृतिशील विचारवंत होते. आधी केले मग सांगितले, या उक्तीनुसार महर्षींनी १८ ऑक्टोबर १९०६ रोजी अस्पृश्यता निवारण्यासाठी "भारतीय निराश्रित साह्यकारी मंडळ" (डिप्रेस्ड क्लासेस मिशन सोसायटी ऑफ इंडिया) या संस्थेची स्थापना केली आणि स्वतःला या कार्यात वाहून घेतले.

३. अस्पृश्यता निवारण कार्याला राष्ट्रीय दर्जा प्राप्त करून दिला –

अस्पृश्यता निवारणाचा प्रश्न राष्ट्रहिताशी जोडण्याचा प्रयत्न महात्मा गांधींजींच्या अगोदर महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी केला आहे. राष्ट्रीय काँग्रेसच्या कार्यक्रमात *अस्पृश्यता निवारणाच्या कार्याला स्थान नव्हते.* ज्यावेळी देशपातळीवर आधी सामाजिक सुधारणा की, राजकीय सुधारणा असा वाद सुरू झाला. त्या वेळी महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी या वादात न पडता स्वतःला अस्पृश्यता निवारणाच्या कार्यात झोकून दिले. अस्पृश्यता निवारण कार्याला राष्ट्रीय स्वरूप प्राप्त व्हावे, अशी महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांची मनोकामना होती. या अनुषंगाने ते असे म्हणतात की, "अस्पृश्यता निवारणाचा प्रश्न जोपर्यंत राजकीय कार्यक्रमाचे अंग बनत नाही, तोपर्यंत अस्पृश्यता निवारण प्रश्नाची सोडवणूक होणार नाही." यावरून असे स्पष्ट होते, की महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांना अस्पृश्यता निवारणाचा प्रश्न केवळ सामाजिक न राहता त्याला राजकीय स्वरूपसुद्धा द्यावयाचे होते.

१९१७ च्या कलकत्ता काँग्रेस अधिवेशनात ॲनीबेझंट यांच्या सहकार्याने, महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी अस्पृश्यता निवारणाचा ठराव मंजूर केला. त्यामुळे अस्पृश्यता निवारण कार्याला राष्ट्रीय पातळीवर स्थान प्राप्त झाले. कलकत्ता काँग्रेस अधिवेशनातील ठराव पुढीलप्रमाणे –

"ही राष्ट्रीय सभा हिंदुस्थानातील सर्व लोकांस जाहीर विनंती करते की, अस्पृश्य समाजावर आज पावेतो जी जुलूम जबरदस्ती करण्यात आलेली आहे, ती ताबडतोब बंद करण्यात यावी व त्यांना इतर नागरीकांना उपलब्ध असलेले सर्व नागरी हक्क समानतेने उपभोगण्याची संधी द्यावी." [४] १९१७ च्या कलकत्ता काँग्रेस अधिवेशनातील ठरावानंतर महात्मा गांधीजींनी आपल्या राष्ट्रीय कार्यक्रमात अस्पृश्यता निवारण कार्याला अग्रक्रम देण्यास सुरुवात केली.

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी डिस्प्रेड क्लासेस मिशन सोसायटी ऑफ इंडियामार्फत संपूर्ण भारत आणि ब्रह्मदेशापर्यंत (सध्या म्यानमार) पर्यंत अस्पृश्यता निवारण कार्याची व्याप्ती वाढविली होती. अस्पृश्यता निवारण कार्य सर्वांपर्यंत पोचावे आणि समाजातील भेदाभेद दूर व्हावे, असा त्यांचा उदात्त हेतू होता. त्यासाठी त्यांनी अनेक ठिकाणी अस्पृश्यता निवारण परिषदांचे आयोजन





केले होते. मुंबई येथे दिनांक २३ ते २५ मार्च १९१८ रोजी महाराज सयाजीराव गायकवाड यांच्या अध्यक्षतेखाली 'अखिल भारतीय अस्पृश्यता निवारण परिषदे'चे आयोजन करण्यात आले होते. परिषदेत बॅरिस्टर एम. आर. जयकर यांनी अस्पृश्यता निवारणासंबंधी मांडलेला ठराव पुढील प्रमाणे - "समाजातील सर्वात खालच्या कनिष्ठवर्गावर लादण्यात आलेली अस्पृश्यता आजपासून ताबडतोब काढून टाकण्यात यावी व कोणत्याही सार्वजनिक ठिकाणी (उदाहरणार्थ - शाळा, देवालये, पाणवठे, दवाखाने, कोर्ट कचेऱ्या वगैरे) त्यांना कोणत्याही प्रकाराचा प्रतिबंध करण्यात येऊ नये." हा ठराव, एकमताने मंजूर करण्यात आला. या परिषदेने एक जाहीरनामा प्रसिद्ध केला होता. त्याचा मजकूर पुढीलप्रमाणे होता.– "मी, खाली सही करणार, परिषदेच्या ठरावातील अटी स्वतः काटेकोररीतीने पाळीन व इतरांच्याकडून त्या पाळल्या जाव्यात म्हणून मी माझ्या प्रयत्नांची पराकाष्ठा करीन."[५] या ठरावावर रविंद्रनाथ टागोरांच्याबरोबर तीनशे प्रमुख नेत्यांच्या स्वाक्षरी आहेत. या ठरावावर लोकमान्य टिळकांनी मात्र सही केली नव्हती. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी १९२० मध्ये नागपूर येथे अखिल भारतीय अस्पृश्यता निर्मूलन परिषदेचे आयोजन केले होते. या परिषदेस महात्मा गांधी, मोतीलाल नेहरू, बॅरिस्टर जयकर, बॅरिस्टर तेजबहाद्दूर सप्रू, राजगोपालचारी, सरोजिनी नायडू आदि मान्यवर काँग्रेसच्या नेत्यांची उपस्थित होती. महर्षी शिंदे यांनी असा आग्रह धरलेला होता, की "काँग्रेसने आपल्या अधिकृत कार्यक्रमात अस्पृश्यता निवारण कार्याचा स्वीकार करावा, त्याशिवाय अस्पृश्यतेचा प्रश्न सुटणार नाही."[६] यावरून असे स्पष्ट होते की, महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांना सामाजिक सुधारणेबरोबर राजकीय सुधारणाही महत्त्वाच्या वाटत होत्या. अखेर महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे काँग्रेसमध्ये गेले, पण अस्पृश्यांना विसरले नाहीत.[७]

१९२५ साली सातारा येथे महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या अध्यक्षतेखाली सामाजिक परिषद भरली होती. यावेळी महर्षी शिंदे म्हणाले की, "सांप्रदायिक अस्पृश्यता हा बिकट प्रश्न विचार प्रांतातला नसून इच्छा प्रांतातील आहे. पण आमच्या विचारांचे प्रत्यक्ष कृतीत कसे रूपांतर व्हावे, हाच काय तो प्रश्न आहे. या प्रश्नाच्या विक्रीच्या व्यवहारातील विद्वत्ता काय कामाची? शिवाय अशा प्रश्नांचा निर्णय करण्यास जी निःपक्षपाती बुद्धी असावयास पाहिजे, ती त्यांच्या अंगी शक्य नाही. सांप्रतची कायदेकानूची पुस्तके वेगळी व ज्यांच्यावर शास्त्री पंडितांची सारी मदार असलेले ते स्मृत्यादी ग्रंथ वेगळे, अशा स्थितीत ज्यांचा नाहक बळी पडत आहे असा, हा अस्पृश्य वर्ग व त्यांचे प्रतिपक्षी यांच्यातील लढा 'बळी तो कान पिळी' या न्यायानुसार प्रथा परंपराच्या बाहुबलाच्या उणे-अधिकपणावरच निकाल लावण्याचा प्रसंग आम्हावर येऊ देणार का? असा जळजळीत सवाल त्यांनी उपस्थितांना केला. यावरून असे स्पष्ट होते की, महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी अस्पृश्यता निवारणाच्या चळवळीमध्ये सर्वांनी मनापासून सहभागी होण्याचे आवाहन केले होते.[८]

४. अस्पृश्यता निवारण आणि अध्यात्मवाद –

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे हे जरी सत्यशोधक समाजाचे सच्चे सेवक असले, तरी त्यांनी आपली अध्यात्माची भूमिका सोडली नव्हती. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्यावर भागवत धर्माचा प्रभाव पडलेला होता. आपले भावी सामाजिक सुधारणेचे कार्य भागवत धर्मातून उदयास आले.

"विष्णुमय जग वैष्णवांचा धर्म।
भेदाभेदाभ्रम अमंगळ ।।
कोणाही जीवाचा न घडो मत्सर।
वर्म सर्वेश्वरपूजनाचे ।।"

तुकारामांच्या अभंगाचा ठसा बाबांनी व आईने विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या मनावर उमटविला होता.[९] युनेटेरियन किंवा एकेश्वरी धर्मपंथ आणि भागवत धर्मातील मानवता हा विचार अस्पृश्यता निवारणाशी, मानवी समतेशी निगडीत आहे. या धर्मपंथातील विचारांनी महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या अस्पृश्यता निवारणाच्या कार्यात नैतिक पाठबळ दिले होते. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी अस्पृश्यता निवारणाचे कार्य धर्मकार्य म्हणून आंतरिक प्रेरणेने स्वीकारले होते. परंतु महात्मा गांधीजींच्या चातुर्वर्ण्यव्यवस्थेचे समर्थन त्यांना मान्य नव्हते.

महाराष्ट्र राज्याचे माजी राज्यमंत्री, महसूल व सहकार ना. सुंदरराव सोळंके महर्षींच्या अस्पृश्यता

निवारण कार्यासंबंधी असे म्हणतात की, "अस्पृश्यतेचा निषेध करून अस्पृश्यांना सामावून घेण्याच्या सामाजिक प्रयत्नांत संघटितरीत्या पहिला प्रयत्न महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी केला." १९०५ साली महर्षी अहमदनगर जिल्ह्यात भिंगार येथे त्यांना एका समारंभाचे निमंत्रण मिळाले. कर्मवीर शिंदे त्या ठिकाणी गेले, आणि अस्पृश्योद्धाराच्या कार्यात आपले भावी आयुष्य समर्पित करण्याचा निर्धार त्यांनी जाहीर केला.[१०]

५. देशाला मंत्री रोग झाला आहे का काय?–

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचा स्वभाव स्पष्टवक्तेणाचा होता. ते कोणाची भीड ठेवीत नसत, १९२८ मध्ये पुणे येथील राजकीय परिषदेत त्यांनी ब्राह्मणेतर चळवळीत प्रवेश केला होता. तत्कालीन प्रांतिक मंडळातील मंत्र्यांनी लोकांच्या गरीबी आणि वाईट स्थितीकडे दुर्लक्ष केल्याची ग-हाणी लोकांनी मांडली, त्यावेळी त्यांनी द्वेषाने असे उद्‌गार काढले, की 'देशाला मंत्रीरोग झाला आहे काय?' आजही त्र्याऐंशी वर्षांनंतर देशातील गरीबी, दारिद्र्य, भ्रष्टाचार, मंत्र्यांनी केलेले घोटाळे, सार्वजनिक उत्तर-दायित्वाचा अभाव या घटनांचा विचार केला, तर महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे विधान आजही तंतोतंत खरे ठरते.

६. तुरुंगात न जाणारांना माळा घाला –

सामाजिक रूढी परंपरा यांना विरोध करून महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी अस्पृश्यता निवारणाच्या कार्याला आपल्या जीवनात प्राधान्यक्रम दिला होता. सामाजिक सुधारणा कार्याबरोबर महर्षींनी १९३० च्या सत्याग्रहाच्या चळवळीत उडी घेतली. यावेळी त्यांना सहा महिन्यांचा कारावास भोगावा लागला. तुरुंगातून सुटका झाल्यावर त्यांचा सत्कार आयोजित केला होता. त्यावेळी ते म्हणाले, की "तुरुंगात न जाणारांना माळा घाला." यावरून असे स्पष्ट होते, की ते खरे सत्याग्रही होते. सत्याग्रहाच्या लढ्यात त्यांनी जनजागृतीसाठी टाळ-मृदुंगाची दिंडी काढून शुद्धसत्याग्रहाची सुरुवात केली होती.

७. सनातन मराठ्यांनी महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदेना कडवा विरोध केला –

अस्पृश्यता निवारण कार्याचे काम मोठे अवघड आणि जिकीरीचे होते. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे हे कृतिशील समाजसुधारक होते. महर्षींच्या अस्पृश्यता निवारण कार्याची खुद्द मराठा समाजाने टिंगल केली होती. बडोदा संस्थानातील जनतेने त्यांचा सत्कार समारंभ आयोजित केला होता. त्यास मराठा मंडळींनी विरोध केला, याप्रसंगी ते म्हणाले, "मी कुठल्याही जाती-जमातीसाठी नसून सर्वांच्याच भल्यासाठी कार्य करीत आहे."[११]

८. डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांचे अस्पृश्यांच्या हक्कासंबंधीचे द्वंद्व –

स्वातंत्र्यपूर्वकाळापासून अस्पृश्य समाजाकडून राखीव जागांची मागणी केली जात होती. २७ जानेवारी १९१९ रोजी साऊथबरो समितीसमोर डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी स्पृश्याहून 'अस्पृश्य' हा वेगळा गट कसा आहे. यासंबधी साक्ष दिली होती. ही साक्षच राखीव जागांचा उगम होता. परंतु डिस्प्रेस्ड क्लासेस मिशनचे महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी साऊथबरो समितीच्या पुढे उलटी साक्ष देताना म्हणाले की, "बहिष्कृत वर्गाचे प्रतिनिधी कायदेमंडळात जातवार मतदारसंघातून न घेता निवडून आलेल्या सदस्यांकडून स्वीकृत करावे." या साक्षीमुळे डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर आणि महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्यामध्ये टोकाचे मतभेद तयार झाले. महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांच्या सूचनेची डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांनी 'एक मूर्ख योजना' अशी हेटाळणी केली होती.[१२] आणि महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांची साक्ष चुकीची आहे, हे जाहीर करण्यासाठी दिनांक २१ व २२ मार्च १९२० रोजी माणगाव येथे अस्पृश्यांची परिषद घेऊन भविष्यात निर्माण होणाऱ्या कायदेमंडळात अस्पृश्यांचे प्रतिनिधी त्यांच्या लोकसंख्येच्या प्रमाणात स्वतंत्र मतदारसंघातून घ्यावे, अशी मागणी केली होती. पुढे गोलमेज परिषदेत महात्मा गांधीजींनी अस्पृश्यांना राखीव जागांची मागणी फेटाळली आणि ब्रिटीश पंतप्रधान रॅम्से मॅकडोनाल्ड यांनी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांची स्वतंत्र मतदारसंघाची मागणी मान्य केल्यामुळे महात्मा गांधीजींनी १९३२ मध्ये येरवडा जेलमध्ये आमरण उपोषण केले. यावेळी राष्ट्रीय नेत्यांनी डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर यांचे मन वळविले आणि





पुणे करार झाला. यावेळी महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदेही महात्मा गांधीजींच्या भूमिकेचे समर्थन करीत होते; तसेच सहयोगी योजनाही अस्पृश्य समाजाच्या विरोधी होती त्यामुळे डिप्रेस्ड क्लास मिशनमधील अस्पृश्य समाजाचे कार्यकर्ते महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांना सोडून गेले. अस्पृश्यांना राजकीय हक्काची प्राप्ती होत असताना महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी केलेला विरोध संपूर्ण अस्पृश्य समाजाच्या भावनेला धक्का देणारा ठरला. यामध्ये दुमत असण्याचे कारण नाही.

'महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे जीवन कार्य' या ग्रंथात ग्रंथकार गो. मा. पवार 'गैरसमजाचा ससेमिरा' लेखात-साऊथबरो समितीपुढे विठ्ठल रामजी शिंदे यांनी अस्पृश्य वर्गीयांच्या प्रतिनिधीत्वासाठी जी साक्ष दिली तिच्याबद्दलचे एक वेगळेच विपर्यस्त स्वरूप प्रसृत होऊन त्यांच्या हेतूबद्दल अनाठायी शंका घेतली गेली, असे जे मत मांडले आहे ते पूर्णतः चुकीच्या गृहीतकावर आधारीत असून विपर्यस्त आहे. महर्षी शिंदे यांच्या ऐतिहासिक साक्षीला खोटे कसे म्हणता येईल, लिखित दस्तऐवज गैरसमज पसरविणारे कसे ठरतात?

महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे यांची साक्ष चुकीची होती, यामध्ये कोणतीही शंका नव्हती आणि नाही. परंतु अस्पृश्यता निवारणासाठी त्यांनी केलेल्या कार्याची इतिहासाला नोंद घ्यावीच लागेल.

संदर्भ सूची -

१. संपा. साळुंखे पी. बी. : महात्मा फुले गौरव ग्रंथ बहुजनाचा आद्य शिल्पकार लेखक - भाई माधवराव बागल महाराष्ट्र राज्य, शिक्षण विभाग मंत्रालय, मुंबई. पृ. ४०.

२. संपा. विश्वनाथराव वाबळे : दैनिक शिवनेर महर्षी शिंदे, जन्मशताब्दी विशेषांक १९७३ पागे वि. स. पृ. १५.

३. पवार गो. मा. : महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे- जीवन व कार्य लोकवाङ्मयगृह, पुणे दुसरी आवृत्ती - २००६ पृ. २२१.

४. पाटील एन. डी. : महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे- एक उपेक्षित महात्मा प्रबोधन प्रकाशन ज्योती जून १९९९, पृ. २१.

५. पाटील एन. डी. : उपरोक्त पृ. २१.

६. संपा. विश्वनाथराव वाबळे : दैनिक शिवनेर महर्षी शिंदे, जन्मशताब्दी विशेषांक १९७३ पागे वि. स. पृ. १७.

७. संपा. विश्वनाथराव वाबळे : दैनिक शिवनेर महर्षी शिंदे, जन्मशताब्दी विशेषांक १९७३ बागल भाई माधवराव. पृ. ५९.

८. पाटील नानासाहेब : दै. पुढारी रविवार, २१ एप्रिल २००२ महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे पहिले भारतीय समाजशास्त्रज्ञ पृ. ७.

९. पवार गो. मा. : महर्षी विठ्ठल रामजी शिंदे- जीवन व कार्य लोकवाङ्मयगृह, पुणे. दुसरी आवृत्ती - २००६ पृ. २१.

१०. संपा. विश्वनाथराव वाबळे : दैनिक शिवनेर महर्षी शिंदे, जन्मशताब्दी विशेषांक १९७३, दुसरी आवृत्ती पृ. २१.

११. संपा. विश्वनाथराव वाबळे : दैनिक शिवनेर महर्षी शिंदे, जन्मशताब्दी विशेषांक १९७३, द्रष्टा कर्मवीर ना. सुंदरराव सोळंके पृ. ४५.

१२. संपा. विश्वनाथराव वाबळे : उपरोक्त वाघ श्री. द. कर्मवीर विठ्ठल रामजी शिंदे, पृ. २१.

१३. निकुंभे सी. एच. : समाज प्रबोधनकार डॉ. बाबासाहेब आंबेडकर सुगावा प्रकाशन पुणे-३०, पृ. ५०-५१.



आस्वादक समीक्षा चर्चा आणि उपयोजन

प्रा. डॉ. गोमटेश्वर पाटील

कलावादी, सौंदर्यवादी, स्वायत्ततावादी, अनुभवनिष्ठ समीक्षेचाच एक भाग म्हणून आस्वादक समीक्षेचे स्वरूप लक्षात घ्यावे लागते. इंग्रजी समीक्षेच्या प्रभावाने मराठीत निर्णायक व जीवनवादी सामाजिक प्रवृत्तीच्या समीक्षेवरील प्रतिक्रिया म्हणून इंग्रजी समीक्षेच्या अनुकरणाने मराठीत सौंदर्यवादी, आस्वादक समीक्षा रूढ झालेली दिसते. कलानिर्मिती आणि कलासमीक्षा यांच्या स्वातंत्र्याचा पुरस्कार या समीक्षेत केला गेला. कला ही व्यक्तिगत पातळीवर अनुभवण्याची गोष्ट आहे. नियमनिष्ठेपेक्षा व्यक्तिगत आस्वादाचे महत्त्व, रसग्रहणाच्या पातळीवर महत्त्वाचे आहे. 'सर वॉल्टर पेटर' सारख्या टीकाकाराने निर्णायक समीक्षेच्या विरुद्ध आपली भूमिका मांडली आणि आस्वादक समीक्षेची सुरुवात झाली, असे म्हटले जाते. इंग्रजी समीक्षेच्या प्रभावाने मराठीतही ही समीक्षा सुरू झाली. पारंपरिक भारतीय रसवादी समीक्षा व पाश्चात्त्य आस्वादक समीक्षा यांचे संदर्भ लावले जाऊ लागले. रसाचा अनुभव, सौंदर्याचा अनुभव, कलात्मक अनुभव, कलाकृतीचे स्वरूप अशा संज्ञा वापरल्या जाऊ लागल्या आणि आस्वादक समीक्षेचे चौघडे वाजू लागले. आस्वादक टीका, काव्यात्म टीका, परिणामदर्शी टीका, निर्णायक टीका, संस्कारवादी टीका अशा काही समानार्थी संज्ञाही यासाठी वापरल्या जाऊ लागल्या. एखाद्या कलाकृतीची बहुमितीय अनेकार्थता स्पष्ट करण्यासाठी लिहिलेली समीक्षणे आस्वाद प्रक्रियेत पहायला मिळतात. जिला मराठीत उपयोजित समीक्षा म्हटले गेली, ती उपयोजित समीक्षा बहुतेक वेळा आस्वादाच्या पातळीवरची समीक्षा दिसते. उपयोजित समीक्षा बऱ्याच वेळा समग्र अनुभव स्वीकारून साहित्यकृतीचे मूल्य शोधण्याचा अथवा कलात्मकता शोधण्याच्या पातळीवर जाते, तेव्हा हा अनुभव व्यक्तिगत पातळीवर व भावनात्मक पातळीवर जातो. येथे समीक्षा आस्वादाच्या पातळीवर जाते. या 'आस्वाद' या शब्दाने साहित्यकृतीच्या अनुभवातील भावनात्मक अंगाला कळत-नकळत अतिरिक्त महत्त्व दिले जाते व परिणामतः एक प्रकारची स्वैर एकांगी आस्वादक समीक्षा निर्माण होते.'[१] प्रगल्भ वाचकांच्या कलाकृतीच्या वाचनानंतर स्वानुभावात्मक अभिप्राय हा आस्वादकतेच्या पातळीवर अधिक झुकतो. मराठी समीक्षेत रा. शं. वाळिंबे (*वाङ्मयीन टीका*-१९४६ आस्वादक टीका), श्री. के. क्षीरसागर (*टीकाविवेक*), वा. ल. कुलकर्णी (*काव्यात्मटीका*), गंगाधर गाडगीळ (*साहित्याचे मानदंड*), माधव आचवल (*रसास्वादः वाङ्मय आणि कला- रणांगण* १९७२), प्रभाकर पाध्ये (*आस्वाद* १९७७, *सौंदर्यनुभव*) विद्याधर पुंडलीक, विजया राजाध्यक्ष इ. समीक्षकांनी अलीकडे आस्वादक समीक्षेचा विचार व उपयोजन केले आहे.

मराठीतील आस्वादक समीक्षा वा. ल. कुलकर्णी यांनी सुरुवातीस *साहित्य शोध अणि बोध, वाङ्मयीन मते आणि मतभेद, साहित्य स्वरूप आणि समीक्षा,* इ. समीक्षणांच्या स्फुटसंग्रहात केल्याची दिसते. *मुक्तिबोधांचे साहित्य* या रा. भा. पाटणकर यांच्या ग्रंथात शरच्चंद्र मुक्तिबोधांच्या कादंबऱ्यांची आस्वादक समीक्षा आली आहे. या शिवाय *कादंबरी : स्वरूप व समीक्षा* द. भि. कुलकर्णी २००३, *कादंबरी संवाद*-पंडित टापरे, *उपयोजित समीक्षा लक्षणे आणि पडताळणी* अ. वा. कुलकर्णी इ. ग्रंथांमध्ये अलीकडील कादंबऱ्यांची आस्वादक पडताळणी केल्याचे दिसते.

आस्वादप्रक्रिया व आस्वादक समीक्षेचे तत्त्व प्रतिपादन करणारी काही मते-

प्रारंभी नियतकालिकातील बऱ्याच स्फुट परीक्षणांमध्ये कादंबऱ्यांविषयी आस्वाद, रसग्रहणे, विश्लेषणे, मूल्यमापन इ. समीक्षेत कमी अधिक प्रमाणात आस्वादक समीक्षेची प्रक्रियाच पाहायला मिळते. परंतु या समीक्षेविषयी तात्त्विक चर्चा स्वातंत्र्यपूर्व काळात झालली फारशी पहायला मिळत नाही. विशेषतः मर्ढेकरांच्या सौंदर्यवादी समीक्षेने समाजनिष्ठ

समीक्षेला बगल देवून सौंदर्यवादी भूमिका स्वीकारली. परिणामी सौंदर्यवादी समीक्षेचाच भाग असलेली आस्वादक समीक्षेची चर्चा व तिचे उपयोजन मर्ढेकरोत्तर समीक्षेत होताना दिसते.

'कलाकृतीत कलावंताच्या कलेचा जो आविष्कार झाला असेल, त्या आविष्काराचे स्वरूप सहृदयतेने समजावून घेण्याचा प्रयत्न करणे, हे आस्वादक टीकेचे प्रधान कार्य होय.' 'एखाद्या कलाकृतीतील सौंदर्यकारक गुणांचा जो संकलित आनंदमय परिणाम आपल्या मनावर होतो, तो अनिर्वचनीय अनुभव म्हणजे आस्वाद. तो इतका वैयक्तिक असतो, की सामाजिक विनिमयासाठी आणि व्यवहारासाठी निर्माण झालेल्या भाषेत त्याला अविकृत व्यक्तता देणे जवळपास अशक्य होय. या आस्वादामुळे आपली वृत्ती तल्लीन बनेल, आत्ममुग्ध बनेल. आनंदविभोर बनेल, पण तिला शब्दात जशीच्या तशी व्यक्तता मिळू शकेल असे वाटत नाही.'[२] अशाप्रकारे प्रभाकर पाध्ये यांनी आस्वादाचे स्वरूप व आस्वादक समीक्षेचे स्वरूप याविषयी विवेचन केले आहे.

रसास्वाद-वाङ्मय आणि कला या ग्रंथाच्या प्रस्तावनेत माधव आचवल यांनी आस्वादप्रक्रियेचे स्वरूप सांगितले आहे. 'कलाकृतीचा रसास्वाद घेणे म्हणजे तिच्याशी समरस होणे आणि समरसतेचा हा अनुभव क्वचित अस्वस्थ करणारा असला, तरीही सुखदायकच असतो. एखाद्या कलाकृतीचे रसग्रहण करीत असताना आपोआपच चित्तवृत्ती एकाग्र होते. आत्मविस्मृती होणे, त्या अनुभवाने स्वत:ची जाणीव समृद्ध झाल्याची प्रतीती येणे, तो अनुभव पुन:पुन्हा घ्यावासा वाटणे आणि दरवेळच्या पुनर्भेटीत नावीन्य आढळणे ही अतिशय सुखकारक गोष्ट आहे. हास्य, निर्मळ हास्य, मोकळे हास्य ही जशी शरीरमन स्वास्थ्याची खूण आहे, तसेच हे सुख अनुभवणे ही कलाकृतीशी समरस होण्याची.'[३]

कलाकृतीचा अनुभव हा सुंदर हास्यासारखा, निरागस असतो. तिचा आस्वाद समरस होण्यामध्ये असतो. हा आस्वाद समृद्ध व्हायचा असेल, तर आस्वादकांना कलावंत व कलाकृती मागील सामाजिक घडामोडी, समकालीन कलाकृतीची माहिती, निर्मितीप्रक्रिया या गोष्टी माहिती असल्या, तर आस्वाद समृद्ध होतो.[४]

प्रभाकर पाध्ये, 'आस्वाद ही प्रक्रिया स्वतंत्र असून आस्वाद आणि समीक्षा यांची सांगड घातल्यास गल्लत होईल' असे म्हणतात. आस्वाद आणि समीक्षा एक नव्हेत. या दोहोंच्या प्रक्रिया अगदी वेगळ्या असतात. या दोहोंचा संकर आस्वादालाही उपकारक ठरणार नाही आणि समीक्षेलाही समुचित ठरणार नाही. त्यामुळे घोटाळे माजतील. आस्वादाची मनोवृत्ती आणि समीक्षेची मनोवृत्ती या वेगवेगळ्या मनोवृत्ती आहेत. त्यांच्या प्रेरणा निरनिराळ्या आहेत. एक मनोवृत्ती संश्लेषणात्मक असते, तर दुसरी विश्लेषणात्मक असते. एकीत साक्षात्कार असतो, तर दुसरीत बुद्धीचा विलास असतो. एकीत साक्षात्काराचे साफल्य असते, तर दुसरीत हा साक्षात्कार का घडला याची चिकित्सा असते. एकीत सौंदर्यात्मक जाणीव असते, तर दुसरीत सौंदर्यकारक गुणविशेषांचे विश्लेषण असते.

'पहिली मनोवृत्ती ही केवलास्वादवृत्ती, अनुभवासाठी अनुभव घेण्याची वृत्ती, अनुभवाचा आस्वाद केवळ त्या आस्वादासाठी घेण्याची वृत्ती, स्वरसरंजनात्मकतेची वृत्ती. ही वृत्ती धारण केल्याशिवाय सौंदर्यात्मक अनुभव येणारच नाही. आपल्या नेहमीच्या जीवनतृष्णेने ग्रासलेल्या जीवन-व्यवहाराच्या वृत्तीपेक्षा ही वृत्ती अगदी निराळी असते. ही स्वरसरंजनात्मक वृत्ती किंवा केवलास्वादवृत्ती आपण धारण केली की, ज्या अनुभवाचा आपण आस्वाद घेत असतो, त्या अनुभवाची पुनर्रचना होऊ लागते.'[५]

'आस्वाद आणि समीक्षा या दोन गोष्टी भिन्न आहेत. आस्वादाचा अनुभव हा स्वतंत्र असतो. तिचा संबंध कशाशीही जोडता येत नाही. कलाकृतीचा मुख्य भर जीवनार्थावर नसतो, तसा तिचा पक्का संबंध ज्या आर्थिक वगैरे परिस्थितीत ती निर्माण झाली तिच्याशीही जोडता येत नाही. कलेचा आस्वाद घेताना आपण कलेच्या 'सामाजिक सत्या' ची तशी मुळीच पर्वा करत नाही.'[६] कलेच्या स्वतंत्र रूपाबरोबर कलेचा भावनेशीही संबंध नसतो, असे आस्वादाविषयी पाध्ये म्हणतात.

आपल्या विवेचनात पाध्ये आपल्या सौंदर्यानुभवाला मानसशास्त्राचा आधार देतात. 'हा सौंदर्यानुभव म्हणजे मनाचा एक भ्रम नव्हे. त्याला मेंदूच्या रचनेत व व्यापारात भक्कम आधार आहे.'[७]

पाध्यांनी 'तीन मेंदू'ची कल्पना, मानसशास्त्रातील

बोधनाचे तत्त्व इ. आधाराला घेऊन स्वायत्त सौंदर्यानुभवाचे विश्लेषण केले आहे. कलेच्या अनुभवात काही 'अतिभौतिकीय' प्रश्न उपस्थित करून कलेच्या आस्वादाचे स्वरूप विवेचन केले आहे. कलेच्या अनुभवातील हे 'अतिभौतिकीय' म्हणजे मानसिक व अतिंद्रिय असावे हे मानसिक व अतिंद्रिय म्हणजे आस्वादानुभव होय. असे पाध्ये यांना वाटते.

रा. भा. पाटणकर आस्वादालाच 'अनुभव' असे म्हणतात. हे अनुभव कोऱ्यामनाने घेतलेला नसून अनुभवाच्या मागे संकल्पनांचे जाळे अपरिहार्यपणे उपस्थित असते. अनुभवपूर्व, अनुभवाधिष्ठित, बंदिस्त, लवचिक, खुल्या, वर्णनात्मक, मूल्यात्मक, वर्णनात्मक-मूल्यात्मक निरावयव, सावयव-वेगवेगळ्या क्षेत्रांमध्ये त्या-त्या क्षेत्रापुरत्या, मर्यादित अशा या संकल्पना विविध प्रकारच्या असतात.' आस्वाद, अनुभव व संकल्पना यांचे विभक्तीकरण केले, तर आस्वाद/अनुभव प्रक्रियेत घोटाळे होतात. नेमकी अशीच आस्वाद संकल्पनेबाबत मराठी समीक्षेत गोंधळाची स्थिती झाली आहे, असे पाटणकरांचे म्हणणे आहे. रा. श. वाळिंबे यांच्या प्रारंभीच्या वाङ्मयीन टीकाः शास्त्र आणि पद्धती या पुस्तकातील 'आस्वादक टीका' या लेखाकडे पाटणकरांनी आपले लक्ष वेधले असून 'वॉल्टर पेटर' व 'ऑस्कर चाईल्ड' यांनी मांडलेल्या रसास्वाद कल्पनेचे स्वरूप लक्षात घेऊन त्यांनी आपली 'आस्वाद' कल्पना मांडली आहे. पाटणकरांच्या मते आस्वादप्रक्रिया म्हणजे संमोहित होण्याची प्रक्रिया नव्हे. चिकित्सक बुद्धीच्या माणसाने असे करून चालणार नाही. मूल्यदृष्ट्या चांगले, श्रेष्ठ, सामान्य, निकृष्ट या संकल्पना नाहीशा करून चालणार नाहीत. या सर्व गोष्टी गृहीत धरून सौंदर्यस्थळे दाखविणे हे समीक्षकांचे काम आहे. 'वास्तवाचे सबगोलांकारी दर्शन घडविणारी दृष्टी समीक्षकाकडे असून अजिबात चालणार नाही. अशी दृष्टी विश्लेषणाच्या व मूल्य-मापनाच्या संदर्भात पूर्णपणे निरूपयोगी व बऱ्याच वेळा घातक ठरेल. समीक्षकाचे काम वाचकाला विषयलक्ष्यी बनवणे, अनुभवविश्व झालेल्या साहित्यकृतीच्या बारकाव्याकडे वाचकाचे लक्ष वेधणे, इतर साहित्यकृतींच्या तुलनेने त्यांची प्रत ठरविण्यात मदत करणे हे आहे. कलाकृतीमधली 'सौंदर्यस्थळे दाखविणे' म्हणजे नेमके हे करणे होय.[८] आस्वादक समीक्षकाचे काम काय आहे, हे पाटणकर सांगतातच, पण याचबरोबर समीक्षकाने अनुभवविषय सोडता कामा नये. अनुभवविषय लुप्त होऊन अनुभव कशामुळे निर्माण झाला हेच कळेनासे होईल. म्हणून अनुभवाचा अनुभवविषयाशी (म्हणजेच आस्वादाचा आस्वादविषयाशी) असलेला संबंध टिकवून धरण्याच्याकामी समीक्षकाने वाचकाला मदत केली पाहिजे. नाहीतर कलानुभवाचे रूपांतर स्वनिर्मित अनुभवात होण्याचा धोका पाटणकरांना वाटतो.

पाटणकरांच्या मते कलाकृतीच्या आस्वादामध्ये (अनुभवामध्ये) अनुभव व संकल्पनाव्यूह हे दोन्ही महत्त्वाचे आहेत. केवळ कलाकृतीविषयी निर्णय न देणे म्हणजेही आस्वादक समीक्षा नव्हे आणि स्वैर संमोहनातून कलाकृतीचा अनुभव घेणे म्हणजेही आस्वादक समीक्षा नव्हे. 'कलाव्यापारात निर्मितीव्यापार व आस्वादव्यापार या दोहोंचा जसा समावेश होतो, तसा कलाकृतीच्या स्वरूपाबद्दलच्या विचाराचाही समावेश होतो. या तीन घटकांनी हा एकूण व्यापार उभा राहतो.'[९] त्याचबरोबर कलाकृतीतील शक्याशक्यता ठरविणे, कलाकृतीचे विश्लेषण करणे, वाचकाला अनुभव घेण्याच्या-प्रक्रियेत मदत करणे. याही गोष्टी महत्त्वाच्या आहेत. 'पण हे करत असताना येणारी प्रतीती मोजता येत नाही.'[१०] या गाडगीळांच्या मताचे पाटणकर समर्थनही करतात. परंतु समीक्षकाला येणारी प्रतीती स्वैरपणे मांडणेही धोक्याचे आहे, असे पाटणकरांना वाटते.

आस्वादक समीक्षेविषयी असा मतामतांचा गलबला दिसतोच. पण येथे गंगाधर गाडगीळांनी आस्वादक समीक्षेविषयी केलेली एकदोन विधाने लक्षात घेऊन या विस्तृत आस्वादक समीक्षा विवेचनाची चर्चा थांबवणे योग्य होईल.

गाडगीळांच्या मते प्रत्येक कलाकृती समीक्षकाला स्वतः होऊनच समीक्षेसाठी आवाहन करीत असते, आपलं रसग्रहण कसं करावं हे ती सांगत असते. याविषयी त्यांचे विवेचन असे–

'आस्वादक समीक्षा ही सर्व समीक्षेचा पाया आहे,

अनुक्रमणिका

असं मी मानतो आणि ही समीक्षा साहित्यकृतीची स्वतंत्रपणे केलेली असावी, असं मला वाटतं. प्रत्येक साहित्यकृतीला स्वतःचं असं स्वतंत्र व्यक्तिमत्त्व असतं. तिचा पिंड वेगळा असतो, तिचे घटक आणि त्यांचे परस्परसंबंध तिच्या प्रकृतिधर्मानुसार निश्चित होतात. कुठल्याही वर्गीकरणात अगर साहित्यविषयक संकल्पनाव्यूहात ती चपखल बसत नाही. अशा एकेका साहित्यकृतीचा आस्वाद घेऊनच रसिक साहित्याशी नातं जोडित असतो.' [११] 'आपलं रसग्रहण कसं करावं ते प्रत्येक साहित्यकृती अप्रत्यक्षपणे सांगत असते. त्या अनुरोधाने तिचा स्वीकार केला पाहिजे. एखाद्या तात्त्विक भूमिकेच्या चौकटीत स्वतःला अडकवून घेऊन तिला सामोरे गेले, तर तिच्यावर अन्याय होण्याची शक्यता असते. साहित्यकृतीच्या संदर्भात आपल्या मनात ज्या प्रतिक्रिया होतात त्यात परस्पर विसंगती असण्याची शक्यता असते. अशा विसंगतींना आस्वादकानं घाबरता कामा नये.' [१२]

प्रत्येक साहित्यकृतीला वेगळं व्यक्तिमत्त्व असतं. प्रकृतिधर्मानुसार साहित्यकृतीचं स्वरूप निश्चित होतं. प्रथमदर्शनी साहित्यकृती कोणत्याही संकल्पनेत चपखल बसत नाही. साहित्यकृतीतून येणारी प्रतीती मोजता येत नाही. त्यामुळे गाडगीळ ज्याला आस्वादक समीक्षा म्हणतात, त्याविषयी ते स्वतःच शंकास्पद होतात. पण ही शंका टाळण्यासाठी कोणत्यातरी भलत्याच तत्त्वाचा पाया लक्षात घेऊन समीक्षा करणे, हेही गाडगीळांना पटत नाही. म्हणून साहित्यकृतीने दिलेला प्रतिसाद लक्षात घेऊनच साहित्यकृतीचा आस्वाद घेणे व तिची समीक्षा करणे. गाडगीळांना महत्त्वाचे वाटते. आस्वादक समीक्षा असे ज्याला गाडगीळ म्हणतात, ती विश्वासार्ह वाटत नसली, ती बिनबुडाची आहे, असे वाटत असले तरी, तिला सोडून न देता समीक्षेची आपत्ती आपण स्वीकारली पाहिजे, असे गाडगीळांचे म्हणणे आहे.

गाडगीळांनी उपस्थित केलेल्या प्रश्नांचा व शंकांचा आधार घेऊन रा. भा. पाटणकर आस्वादक समीक्षेचा आपला दृष्टिकोन व्यक्त करतात, हे पाटणकरांच्या विवेचनावरून लक्षात येते. केवळ आस्वाद, संकल्पनांचा त्याग, बिनबुडांची व संमोहित मनाने केलेली समीक्षा म्हणजे आस्वादक समीक्षा नसून याही समीक्षेत कलाकृतीची प्रतवारी ठरवणे, तिचे विश्लेषण करणे, तिच्यातील विषयाशी एकरूप होणे, वाचकाला विषयलक्ष्यी बनवणे, चांगली श्रेष्ठ, सामान्य, निकृष्ट या संकल्पनांचा आधार घेऊन सर्वसमावेशक समीक्षा करणे म्हणजेच साहित्यातील सौंदर्यस्थळ शोधणे असे पाटणकरांचे मत आहे, हे त्यांच्या विवेचनावरून लक्षात येते.

पाटणकरांचा हा दृष्टिकोन गृहीत धरूनच आस्वादक समीक्षा पाहणे हितावह ठरेल. मराठी समीक्षेत याच प्रकारची बहुतेक आस्वादक समीक्षा पहायला मिळते. आकलन, अवलोकन, रसग्रहण, विश्लेषण, सौंदर्यप्रतीती, कलात्मकतेचा शोध, कलाकृतीचा अनुभव, प्रतीती आणि प्रतवारी अशी मराठी कादंबरीसमीक्षेत विपुल प्रमाणात समीक्षा सापडते.

आस्वादक समीक्षेमध्ये या वरील गोष्टी कमी-अधिक प्रमाणात एकमेकांत समाविष्ट झालेल्या दिसतात. आस्वादक समीक्षा ही अशी अनेक विषयांना कवेत घेणारी, बिनबुडाची, निर्णायक नसणारी, व्यक्तिगत भावनात्मकतेला आवाहन करणारी, सौंदर्याच्या दृष्टिकोनाकडे वळणारी आहे, मराठीत अशाच प्रकारची आस्वादक समीक्षा आपणास पाहावयास मिळते.

आस्वादक समीक्षेचे उपयोजन –

आस्वादक समीक्षेचे वरीलप्रमाणे स्वरूप पाहिल्यानंतर या समीक्षेचे उपयोजन उदाहरणादाखल कादंबरीची आस्वादक समीक्षा लक्षात घेऊन तिचे स्वरूप समजून घेता येईल. एखाद्या कादंबरीचे आस्वादन कसे करावे, यासाठी मराठीतील कादंबरीच्या आस्वादक समीक्षेचे उत्कृष्ट उदाहरण म्हणून माधव आचवल यांच्या *रसास्वादः वाङ्मय व कला* या पुस्तकातील *रणांगण* या कादंबरीचे परीक्षण पाहण्यासारखे आहे. या ग्रंथात *रणांगण* या वाङ्मयकृतीचा व *ताजमहल* या कलाकृतीचा आस्वाद आचवल यांनी घेतला आहे. तिच्या आस्वादाविषयी मधून-मधून चर्चा घडवत काही दाखले देत *रणांगण*ची आस्वादक समीक्षा केली आहे. *रणांगण* या कादंबरीच्या एकात्म परिणामात, '*रणांगण* ही कादंबरी अनुभव व रूप यांच्या अभिन्नत्वाचा प्रत्यय देते.

एवढीशी चिटुकली ही कादंबरी पण जीवनातील निरागसता, स्वार्थ, लोभ, वासना, आसक्ती, द्वेष, उपहास, विटंबना, प्रेम, आत्मविस्मृती, आत्मसमर्पण आणि पुनः या सगळ्या खेळाची पराधीनता, त्यातून व्यक्तींना जाणवणारी अगतिकता यांचा असा काही प्रत्यय देते, की मन स्तिमित व्हावे.'[१३]

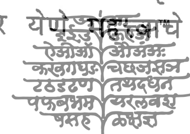
कादंबरीच्या एकूण कथात्मकतेच्या प्रत्ययाचे विश्लेषण करताना कादंबरीतील भावनाशयात्मक पोत असलेली निवेदनपद्धती, स्वगत, वर्णन, भाषाउपयोग, प्रतिमा, काव्यात्मकता यांच्या स्वतंत्र प्रत्यय व परिणामांची चर्चा आचवल यांनी केली आहे.

'*रणांगण*ची मूलाकृती कोणती याचे विवेचन करताना, उध्वस्तता आणि संयोग, उपटले जाणे आणि पुन्हा रूजणे, मोडणे आणि घडणे यांचाच जीवनव्यापी खेळ इथे लेखक पहात आहे. त्यातूनच कादंबरीला मूलाकृती मिळालेली आहे.'[१४] असे त्यांना वाटते. कादंबरीची आकृती स्पष्ट करताना 'एकमेकांकडे तोंड करून, टोकावर उभे असलेले दोन त्रिकोण एका बिंदूशी भिडले आहेत', असा आस्वादप्रक्रियेमध्ये रूपाचा अनुभवही ते मांडतात. इतकेच नव्हे तर आस्वाद-प्रक्रियेमध्ये निवेदनाची भाषाही आचवलांना महत्त्वाची वाटते. निवेदनाच्या पोताकडे बघितले तर, चक्रधराचे व्यक्तिमत्त्व हे एक सुसंस्कृत, संवेदनशील, सौंदर्यासक्त, रसिक पण मराठी संस्कृतीवर इंग्रजीसंस्कृतीचे जे कलम झाले त्यातून उभारलेले व्यक्तिमत्त्व आहे, असे आचवल यांना वाटते.'[१५]

भावविश्वातील जास्तीत जास्त घटक रीतीच्या उभारणीत आपसूकच व सुसंगत रीतीने बसविणे, अशी आस्वादप्रक्रिया आचवलांना महत्त्वाची वाटते. *रणांगण*च्या सुसंगतीबाबत आचवल म्हणतात, '*रणांगण* ही अशी कलाकृती आहे, उध्वस्तता आणि रुजलेपणा यातून घडलेल्या मूलाकृतीभोवती अनेक निरनिराळ्या पातळींवरील संवाद-विरोधी भावाशयांच्या आकृती लेखकाने गुंफिल्या आहेत. या कादंबरीतील भावविश्व अतिशय संमिश्र, गहिरे असे झाले आहे.'[१६] या समीक्षणाच्या शेवटी कादंबरीच्या एकूण परिणामाविषयी आचवल म्हणतात.- इट इज अ ग्रेट, इन्टेन्स ॲन्ड इन्टेसली ह्यूमन डॉक्युमेंट. ही एक चिरंतन सौंदर्याने नटलेली कलाकृती आहे, असे वाटते. तिच्या भावाशयाची मूलाकृती पुनः नजरेसमोर येते.'[१७] कादंबरीचा एकूण परिणाम, तिची पडणारी भुरळ, तिच्या उध्वस्ततेमध्ये भावणारा तिचा अनुभव, तिच्या आशयआकृतिबंधात समोरासमोर येणारे त्रिकोण व त्या त्रिकोणांच्या एकमेकांच्या समतोलपणातील पूरकता अशा अनेक पातळ्यांवर आचवलांनी *रणांगण* या कादंबरीचा आस्वाद घेतला आहे.

आपल्या आस्वादक समीक्षेची भूमिका आचवल यांनी *जास्वंद* या ग्रंथामध्ये चिं. त्र्यं. खानोलकरांच्या कादंबऱ्यांचे विवेचन करताना मांडली आहे. खानोलकरांच्या कादंबऱ्यांचा आस्वादकतेच्या पातळीवर होणारा एकूण परिणाम या समीक्षेत मांडला आहे. खानोलकरांच्या कादंबऱ्या म्हणजे सावल्यांचा खेळ आहे. सावल्यांच्या खेळाच्या काव्यात्म पातळीवर अनुभवाचे विश्लेषण करताना, 'त्यांच्या कादंबऱ्यातून हे सावल्यांचे नर्तन जाणवते. कधी प्रकाश फार मंदावतो, आकृती अस्पष्ट होतात आणि मग नुसतेच पुसटसे काहीतरी पाहिल्याचा परिणाम मनावर उरतो. तसे झाले तरीही ती तळ्याची, तळ्याभोवतीची निःशब्द शांतता जाणविल्याशिवाय राहात नाही. तिथे डोकावून पाहिल्यावर एक अनामिक उदास मन व्यापून टाकते. हृदयीच्या अंतर्हृदयातील त्या उदासीला शब्दरूप कसे द्यावे? जे जाणवते ते ही जिथे असे सावल्यांसारखे, तिथे त्या जाणीवेला रसास्वादांच्या, विश्लेषणाच्या एकेरी धाग्याने बांधू पाहणे हे खरोखर किती कठीण, हे मनात आले की खरोखर भीतीच वाटते.'[१८] असे काव्यात्मक पातळीवरचे व आस्वादकतेच्या पातळीवर एकेरी धाग्याने न बांधता येणारे विचार तसेच अनुभवाच्या व परिणामाच्या पातळीवरचे हे विचार आचवल यांनी येथे मांडले आहेत.

अस्तित्वाच्या पातळीवर खानोलकरांच्या कादंबऱ्यांचा अनुभव असला, तरी अस्तित्वाबद्दलची जाणीव ही रसिकाच्या मनात जागृत होते. यामागे मानवी जाणीवा, संवेदना, भावना, विचार आणि कृती यांतून अनुभवाच्या पातळीवर येणे ... आहे.





कादंबरीतील जिवंत अनुभव, तिच्या अपूर्ण व स्वतंत्र विश्वाचा अनुभव यशस्वीपणे घ्यायचा लेखकाने निर्माण केलेल्या व्यक्ती, त्यांचे भावनिक संबंध, घटना, परिसर निसर्गचक्र ह्यांच्यातील ताणांच्या जिवंतपणापासून कादंबरीतून तो एका अंतःपूर्ण व स्वतंत्र अशा विश्वाचा प्रत्यय देण्यात किती यशस्वी झाला आहे यातून.'[१९] कादंबरीची यशस्वीता तिच्यातील जिवंतपणा, तिच्या अंतपूर्ण आणि स्वतंत्र विश्वाचा प्रत्यय या गोष्टी महत्त्वाच्या मानून खानोलकरांच्या कादंबरीतील व्यक्तिचित्रे, तिच्यातील जिवंतपणा या दृष्टीने *कोंडुरा* कादंबरीचा आस्वाद घेतात.

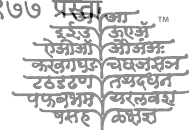
कादंबरीचा प्रत्यय, तिचा अनुभव, तिची कलात्मकता, खानोलकरांच्या कादंबरीतला गुहेचा गूढ अनुभव, खानोलकरांच्या कादंबरीची झाडासारखी वाढ, अशा शब्दांतून कलाकृतीचा एकात्मप्रत्यय कलाकृतीची जाणीव, तिचा अनुभव अशा पातळीवर कादंबरीच्या आस्वादाचे स्वरूप आचवल यांनी मांडले आहे. त्यांच्या या समीक्षणातील काही विधाने लक्षात घेतल्यास आचवलांच्या या आस्वादक दृष्टीचा प्रत्यय येतो. त्यांच्या मते, प्रत्येक कादंबरीतून खानोलकर असे विश्व निर्माण करू पाहतात. वातावरण व व्यक्तींची भावविश्वे ही त्यांच्या कादंबऱ्यांत साद-पडसादासारखी असतात. त्यांचे निकष हे काव्यात्मतेचे, कलापूर्णतेचे असतात. *अजगर, रात्र काळी घागर काळी* किंवा *कोंडुरा* ह्या त्यांच्या कादंबऱ्यांकडे पाहिल्यावर हे सहज जाणवावे. तरीही प्रत्येक कलावंताची एकेक अनुभवाची गुहा असते. निर्मितीसाठी जे हवे असते ते तो तिथून घेतो. मग घेतलेले आपल्याला हवे असे पारखून, बदलून वापरतो. तसे वापरताना त्या साऱ्या घटकांना मूलतः असणारी वजने त्या गुहेत असतानाच त्यांच्याजवळ असतात. खानोलकरांच्या कादंबऱ्यातल्या साऱ्या घटकांची वजने, त्यातील ताण कुठून आले, हे पाहण्यासाठी त्यांच्या ह्या विशिष्ट 'गुहे'चा इतक्या विस्ताराने विचार केला.' 'खानोलकरांच्या कादंबऱ्यांची रचना व तिची वाढ ही एखादे झाड वाढावे तशी असते.'[२०] अशा विधानांमधून खानोलकरांच्या कादंबऱ्यांचा एकात्म प्रत्यय, प्रत्यक्षातील खरेपणापेक्षा व्यक्तींची भावविश्वे, तिचे साद-पडसाद, अनुभवांच्या गुहा, त्यांच्या कादंबऱ्यांची झाडासारखी वाढ, अशा परिभाषेतून आचवलांना रूप आणि आस्वाद अशा दुहेरी भूमिकेत ही आस्वादकता जाणवते.

आस्वादक समीक्षा बऱ्याच वेळा काव्यात्म पातळीवर व व्यक्तिगत भावविश्वात रमणारी असते, असेही म्हटले जाते. आचवलांची समीक्षा बऱ्याच वेळा या पातळीवर जाताना दिसते. कादंबरीचे वस्तुनिष्ठ परीक्षण, तिच्यातला जीवनानुभव, तिच्यातील सामाजिकता यांपेक्षा कादंबरीतील भावविश्वामध्ये व्यक्तिगत अनुभवाच्या पातळीवर आचवल रमतात. खानोलकरांच्या कादंबरीतील काव्यात्मकता शोधतात. खानोलकरांच्या कादंबरीतील काव्यात्म अनुभवाविषयी ही त्यांची काही विधाने लक्षात घेण्यासारखी आहेत. *कोंडुरा* या कादंबरीतील परशरामतात्या या पात्राच्या चर्चेत ते म्हणतात, 'खानोलकरांची भाषा ही हळुवार, नाजूक, कोमल अनुभवांना तसेच वासनेने पेटलेल्या भयाण, बीभत्स अशाही साऱ्याच अनुभवांना, तसेच व्यक्तीच्या सुप्त, अर्धजागृत व जागृत मनोव्यापारांना अतिशय लीलेने पेलून नेते. त्या-त्या घटनेचा व जाणीवेचा तो एक जिवंत सहजोद्‌गार असतो आणि ह्या अर्थाने त्यांच्या कादंबऱ्या काव्यात्म होतात.'[२१] खानोलकरांच्या सर्वच कादंबऱ्यांचा असा काव्यात्म आत्मप्रत्यय आचवल वारंवार घेतात.

आचवलांची आस्वादक समीक्षा कोणत्याही एखाद्या मुद्द्यावर अथवा, दृष्टिकोनावर स्थिर राहात नाही. अनुभव, प्रत्यय, गुहेत प्रवेशाचा अनुभव, काव्यात्म पातळीवरचा अनुभव व अनेक आयामी आकृतिनिबंधात्मक पातळीवर व व्यक्तिगत आत्मप्रत्ययाच्या पातळीवर असल्याचे जाणवते.

संदर्भ ग्रंथ सूची

१. रा. श. वाळिंबे, वाङ्मयीन टीका : शास्त्र आणि पद्धती, पुणे. प्रकाशक ज. ग. जोशी, १९४६, पृ. ११२.
२. प्रभाकर पाध्ये, आस्वाद, मॅजेस्टिक बुक स्टॉल, मुंबई. १९७७ प्रस्ता





अनुक्रमणिका

३. माधव आचवल, *रसास्वाद : वाङ्मय आणि कला*, मुंबई मराठी साहित्य संघ, मुंबई. १९७२ पृ. १०.
४. तत्रैव पृ. १४.
५. प्रभाकर पाध्ये, *सौंदर्यानुभव*, मौज प्रकाशन- मुंबई. २००२ पृ. २९९.
६. तत्रैव पृ. ८.
७. तत्रैव पृ. ८.
८. रा. भा. पाटणकर, आस्वादक समीक्षा एक चकवा, *नवभारत*, मार्च. १९९०.
९. रा. भा. पाटणकर, आस्वादक समीक्षा एक चकवा, *नवभारत*, मार्च. १९९०.
१०. रा. भा. पाटणकर, *मुक्तिबोधांचे साहित्य*, मौज प्रकाशन गृह- १९८६, पृ. १६.
११. गंगाधर गाडगीळ, प्रतिभेच्या सहवासात, सुपर्ण प्रकाशन, पुणे. १९८५.
१२. तत्रैव पृ. ४.
१३. *रसास्वाद : वाङ्मय आणि कला*, उ. नि. पृ.१७
१४. तत्रैव पृ. ३६.
१५. तत्रैव पृ. ३३.
१६. तत्रैव पृ. ३३.
१७. तत्रैव पृ. ५८.
१८. माधव आचवल, *जास्वंद*, मौज प्रकाशन- मुंबई १९७४, पृ. १९२.
१९. तत्रैव पृ. १९३.
२०. तत्रैव पृ. २०२.
२१. तत्रैव पृ. २१८.



भारतीय राज्यव्यवस्थेची स्वातंत्र्यमूलक पुनर्रचना !

श्री. बाबूराव चंदावार

प्रास्ताविक -

भारताला राजकीय स्वातंत्र्य प्राप्त झाल्यानंतर भारताची राज्यघटना अस्तित्वात आणली गेली. या राज्यघटनेनुसारच भारताची राजकीय व्यवस्था अस्तित्वात आलीही आहे. पण, ही राज्यव्यवस्था राजकारणाच्या पक्षपद्धतीत गेल्यामुळे स्वातंत्र्याच्या भूमिकेपासून वेगळी असावी किंवा काय असा प्रश्न उपस्थित झाला आहे. कारण, राजकारणाची पक्ष-पद्धती भारतीय राज्यघटनेवरही प्रभाव टाकणारी झाली असावी, असे म्हटले जाऊ शकते. म्हणून स्वातंत्र्याच्या भूमिकेचे भान ठेऊनच पक्ष-पद्धती चालवली जातच नसल्यास ते स्वाभाविकच म्हणायला ही हवे. अर्थात, पक्ष-पद्धती लोकशाहीच्या आस्थेतलीच जरी मानली जाते आहे, तरी या पद्धतीत जी सत्ताकांक्षा सामावलेली आहे, ती स्वातंत्र्याच्या भूमिकेचे भान ठेवणारी असेल किंवा असू शकेल; याची खात्री मात्र देता येत नाही! कारण, पक्ष-पद्धतीतल्या सत्ताकांक्षेला स्वातंत्र्याच्या भूमिकेचे भान ठेऊन वागता येतच नाही, असे सर्वसामान्यपणे आढळून येत असते! तरीही पक्ष-पद्धती लोकशाहीच्या नियंत्रणातच चालू शकते व चालतेच आहे, असे मानून लोकशाहीला मान्य स्वातंत्र्याच्या भूमिकेपासून ती वेगळी असतच नाही, असा एक समज करून घेतला गेलेला आहे. पण यात भाबडेपणाही असूच शकतो, हे मान्य करायला हवे. कारण सत्ताकांक्षेपुढे स्वातंत्र्याची भूमिका महत्त्वाची मानून ती टिकवून धरणे साधारणपणे शक्य होतच नसते! भारताच्या राजकारणाचे स्वरूप लक्षात घेता वाटते, की राजकीय हालचालीतले व्यवहार जे प्रत्यक्षात दिसून येतात त्यामुळे स्वातंत्र्याच्या भूमिकेच्या मर्यादांचे उल्लंघन ते नेहमीच करीत असतात व करीत आहेत, हे स्पष्टच होत असते. म्हणून भारतीय स्वातंत्र्याची भूमिका व भारतीय राजकीय व्यवस्था या दोहोंत विसंवाद असल्यास, याचे जे काही परिणाम निघण्याची शक्यता आहे किंवा परिणाम निघालेच आहेत, असे वाटते, ते सर्व जाणून घ्यायला हवेत! या दृष्टिने प्रथम भारतीय स्वातंत्र्याच्या भूमिकेची पडताळणी करून घ्यायला हवी.

स्वातंत्र्यातील रचनेची संकल्पना –

भारतीय स्वातंत्र्य चळवळीचा इतिहास फार जुना आहे. म्हणजे याचा प्रारंभ १८५७ साली मेरठमधल्या ब्रिटिश सैन्यातल्या भारतीयांच्या बंडापासून झालेला आहे, असे मानले जाते. म्हणजे १९४८ पर्यंतचा कालावधी लक्षात घेतल्यास याची ९१ वर्षे होतात. तरीही लोकमान्य टिळक, गोपालकृष्ण गोखले, फिरोजशहा मेहता, लाला लजपतराय, बिपिनचंद्र पाल आदी आधुनिक भारताच्या स्वातंत्र्यचळवळीच्या देशभक्त योद्ध्यांना लक्षात घेणेच महत्त्वाचे मानले जाईल. कारण यांच्या काळातच स्वातंत्र्याच्या चळवळीने वेग धरला होता व यातूनच भारतीय स्वातंत्र्याचा दृष्टिकोन सुस्पष्ट होतही गेला आहे! याचाच वारसा महात्मा गांधींना मिळाला. हा वारसाच भारताचे राजकीय स्वातंत्र्य साकार होण्यास कारणीभूतही झाला आहे. असा हा स्वातंत्र्य चळवळीचा प्रदीर्घ ऐतिहासिक प्रवास ज्या राजकीय स्वातंत्र्यापर्यंत येऊन पोचला, तो या देशाला ललामभूत ठरला आहे. पण यात स्वातंत्र्याच्या भूमिकेचा दृष्टिकोन स्पष्ट व्हावा, या दृष्टिने जे काही घडायला हवे होते, ते मात्र महात्मा गांधींच्या नेतृत्वामुळेच घडलेही आहे, हे लक्षात घ्यायला हवे! कारण, स्वातंत्र्याच्या चळवळीचा दृष्टिकोन गोपालकृष्ण गोखले, लोकमान्य टिळक व फिरोजशहा मेहता पर्यंत स्वाभाविकपणेच नकारात्मक (निगेटिव) पद्धतीचाच राहू शकला होता. म्हणजे ब्रिटिश राजवट भारतातून नाहीशी व्हावी किंवा ती नाहीशी केली जावी, अशाच एका उद्दिष्टाची स्वातंत्र्याची चळवळ राहू शकली होती. स्वातंत्र्याच्या

अनुक्रमणिका

चळवळीतून हेंच अभिव्यक्त होतही होते. पण भारताची राजकीय, सामाजिक, आर्थिक, शैक्षणिक आदी रचना स्वातंत्र्यात कशी असावी, याचा सुस्पष्ट दृष्टिकोन फारसा पुढे येत नव्हता. महात्मा गांधींनींच सर्वप्रथम तो पुढे आणला. पण महात्मा गांधींचा स्वातंत्र्याचा दृष्टिकोन प्रकर्षाने राष्ट्रीय पातळीवर भारतीय जनमानसात जाऊन पोचू शकला होता. हे या आधी कोणाच्याच बाबतीत घडले नव्हते. याचा अर्थ महात्मा गांधींच्या आधीच्या स्वातंत्र्य चळवळीतल्या योद्ध्यांच्या कार्यकर्तृत्वाला महत्त्व आले नव्हते, असे चुकूनही म्हणता येत नाही. पण, स्वातंत्र्यात नवभारतची रचना कशी व्हावी, याची संकल्पना महात्मा गांधींमुळेच सर्वप्रथम पुढे येऊ शकली होती, एवढाच याचा अर्थ घ्यायला हवा आहे, व तो महत्त्वाचाही आहेच!

दृष्टिकोन स्वातंत्र्याचा व राज्यघटनेचा–

राजकीय स्वातंत्र्य प्राप्त झाल्यानंतर भारताची राज्यघटना (कॉन्स्टिटयूशन) घडून आली. ही एक महत्त्वाची घटना मानली गेली. कारण, स्वतंत्र भारताची राजकीय व्यवस्था यामुळेच अस्तित्वात येऊ शकली. अर्थात, राजकीय व्यवस्थेला स्वातंत्र्य चळवळीच्या उद्दिष्टातल्या मौलिकतेची पार्श्वभूमी लाभावी, अशी अपेक्षा केली गेली होती. ती साधता आली किंवा काय हे मात्र आजवर फारसे स्पष्ट झालेलेच नाही. कारण, भारताच्या राज्यघटनेत स्वातंत्र्यापासून वंचित राहिलेल्या शोषित-पीडित ग्रामीण भारताला जो स्वातंत्र्याचा लाभ व्हावयाला हवा होता, त्याचा अभावच जाणवत राहिला आहे. हे कशामुळे झाले असेल, याची स्पष्टता करता आलेली नाही व स्पष्टता केली गेलीही नाही. कारण, या बाबतीतली मतभिन्नता कायमच राहिलेली असून ती टोकाचीच म्हणायला ही हवीच आहे! अर्थात, महात्मा गांधीना जे अपेक्षित होते, ते भारताच्या राज्यघटनेत प्रतिबिंबित होऊच शकले नाही, हे स्पष्ट झाले आहे. अर्थात, महात्मा गांधीना जे अपेक्षित होते ते ग्रामीण उत्थानाच्या दृष्टीतले होते. तेच भारताच्या राज्यघटनेला स्वीकारता आलेले नाही. पण, जेवढे या बाबतीत लक्षात येते, तेवढ्या पुरते तरी म्हणता येईल की, भारताची राजकीय व्यवस्था पाश्चिमात्य राष्ट्रातल्या पद्धतीलाच अनुकूल ठेवली गेली आहे. याचे एक प्रमुख कारण असे असू शकते, कि भारतामध्ये ज्ञानाचे वारे पश्चिमेकडूनच वाहत आले, व ते 'गेट वे ऑफ इंडिया' तून भारतात सर्वत्र शिरले, असे या देशात मानले गेले जात होते व मानले जातेच! अर्थात, भारतात सुधारणेचा वा सुधारवादाचा जो प्रादुर्भाव झाला तो मुळातच पश्चिमी राष्ट्रात झालेल्या सुधारणांच्या पार्श्वभूमीचाच होता व आहे. अर्थात, अजूनही प्रगतीचा अथवा विकासाचा प्रमाणभूत दृष्टिकोन पश्चिमी राष्ट्रातलाच मानला ही जातो आहे! कारण, यंत्रयुगाचा प्रारंभ पश्चिमी राष्ट्रातच झाला व तो भारतात आयात करण्यात आला. म्हणून, तंत्रज्ञानालाच विज्ञान मानून विकास अथवा प्रगतीचा दृष्टिकोन त्यावरच बेतला गेला असून, त्याचाच प्रभाव भारताच्या राज्यघटनेवर पडलेला ही आहे. म्हणून, या राज्यघटनेतून राजकीय व्यवस्था जशी पश्चिमी राष्ट्रांना अनुकूल अशा पद्धतीतली ठेवली गेली, तशीच ती राष्ट्रीय नियोजनात ही (नॅशनल प्लॅनिंग) ठेवली गेली आहे. म्हणून भारताची राज्यव्यवस्था व राष्ट्रीय नियोजन या दोन्ही युरोप अथवा पश्चिमी राष्ट्रांच्या प्रभावातलीच मानता येऊ शकतील अशाच एका वळणाच्या वाटत असतील, तर ते स्वाभाविकच म्हणायला हवे. अर्थात, यावर वाद होऊ शकतो व मुळात तो वाद राज्यघटना अस्तित्वात आणली गेली त्यावेळेपासूनचाच आहे. यामुळे स्वातंत्र्याच्या चळवळीतला दृष्टिकोन व भारतीय राज्यघटनेचा दृष्टिकोन या दोहोंत कुठेही सामंजस्य नाही, अशीच एक धारणा काहींची होऊन बसलेली आहे व ती बरीच प्रतिष्ठित ही झालेली आहे!

अटीतटीची परिस्थिती–

राज्यघटना निर्माण करणाऱ्यांत ज्यांचा पुढाकार होता किंवा जी घटना समिती होती त्यात महात्मा गांधींचा दृष्टिकोन जाणणारेही होतेच. पण, त्यांनी याकडे लक्ष दिले नाही किंवा दुर्लक्ष केले, असे म्हणता येऊ शकते. याचा अर्थ असाही होतो, कि महात्मा गांधींचा दृष्टिकोनच राज्यघटना निर्माण करणाऱ्यांना आकर्षित करू शकला नसावा, किंवा तो उपयोगी वाटला नसावा.

अशा स्थितीत भविष्याचा वेध घेतला असता काय दृष्टिस पडेल, हे जाणून घ्यायला हवे व ते जाणून घेणे अर्थातच शक्य आहेही!

भारताच्या राज्यघटनेनुसारच संसदीय लोकशाहीची राजकीय व्यवस्था अस्तित्वात आणली गेली आहे. यावेळी व्यवस्थेची दिसणारी स्थिती लोकशाहीला सुदृढता देऊ शकणारी म्हणता येईल किंवा काय, याचा उलगडा करून घ्यायला हवा. याची तसदी फारशी कोणी घेत नाहीत, असेच सर्वसामान्यपणे म्हणता येऊ शकेल. पण आता परिस्थिती अटीतटीची झालेलीच दिसते आहे. कारण, संसदीय लोकशाहीच्या भवितव्याचाच प्रश्न उपस्थित झालेला आहे. तो अन्य कशाहीमुळे नव्हे तर संसदीय लोकशाहीच्या व्यवस्थेतले अंतर्विरोध (इनर कॉन्ट्र्याडिक्शन्स) उफाळून वर येत असल्यामुळें ती कदाचित चालेनाशी होईल किंवा कोलमडून पडेल असेच वाटतेही आहे. अर्थात, काही सततच्या घटना व प्रसंग या मधून हे स्पष्ट होऊ लागलेले आहे.

राजकारणाला आकर्षण फक्त सत्तेचेच!

राज्यघटनेने संसदीय लोकशाहीच्या व्यवस्थेची निर्मिती केली व याच राज्यघटनेने राष्ट्रीय नियोजन आयोगाचीही (नॅशनल प्लॅनिंग कमिशन) निर्मिती केली. या दोन्हींमधून जे काही प्रत्यक्षात अस्तित्वात आले आहे, त्यातूनच नव्या परिस्थितीची निर्मिती होऊ शकलेली आहे. याचा स्वातंत्र्य चळवळीच्या भूमिकेशी कसा व कितपत संबंध आहे, हे अर्थातच जाणून घ्यायला हवे होते, पण हे शक्य झालेले नाही. पण, संसदीय लोकशाहीला स्वातंत्र्यचळवळीच्या भूमिकेशी सुसंगत ठेवता येणे शक्य होते किंवा काय, हे तपासून घ्यायला हवे. सुसंगत ठेवणे शक्य होते असेच ज्यांना वाटते, त्यांची जी तर्कपद्धती आहे, त्याचा जर विचार केला तर वाटते, की लोकशाहीसाठी राजकीय पक्षांचे जे प्रयोजन मान्य केले गेले, त्याच्या परिणामातून जे निष्पन्न होण्याची शक्यता होती याकडे दुर्लक्ष केले गेले असावे. फक्त स्वातंत्र्यातली किंवा स्वराज्यातली राज्यव्यवस्था निर्माण केली जावी, एवढेच आकर्षण त्यावेळी वाटले असावे. म्हणून, ही राज्यव्यवस्था ब्रिटिश राजवटीला फक्त पर्याय देणारी स्थूल व्यवस्थाच असावी किंवा ती तशीच असू शकते, या बाबतीतला स्थूलमानच आकर्षून गेला असावा. म्हणजे ब्रिटिश राज्यकर्त्यांऐवजी भारतीय राज्यकर्ते सत्ताधीश असावेत, एवढेच यात लक्षात घेतले असावे! अर्थात या विषयीचे संकेत स्वातंत्र्यपूर्व काळात गोपाल कृष्ण गोखले यांच्या वक्तव्यातून मिळाले होते. स्वातंत्र्याची चळवळ नकारात्मक (निगेटीव) मर्यादेतच राहू शकल्यामुळे, यातून जे राजकारण निर्माण झाले, तेच मुळात स्वातंत्र्याच्या मूळ दृष्टिकोनाची प्रतारणा करणारे राहिले असावे, असे गोपाल कृष्ण गोखले यांच्या वक्तव्यातून लक्षात येते म्हणून त्यावेळी "राजकारणाचे आध्यात्मिकीकरण केले जावे" असे जे त्यांनी म्हटले होते, त्याला एक विशिष्ट व महत्त्वाचा अर्थ प्राप्त झाला ही होता! याकडे महात्मा गांधींनी लक्ष दिले होते, व आस्थाही दाखवलीच होती. पण यातून स्वातंत्र्य-चळवळीच्या राजकारणाला आध्यात्मिकीकरणातून यशस्वीपणे जाता आले असावे, असे मात्र म्हणता येत नाही! कारण स्वातंत्र्यचळवळीच्या राजकारणात राजकीय सत्तेचे ज्या प्रमाणात म्हणजे अवास्तव आकर्षण निर्माण झाले होते, त्याच्या तुलनेत आध्यात्मिकतेचे आकर्षण नाही सारखेच होते. म्हणून विनोबांनी स्वतःला राजकारणातून बुद्ध्याच का वेगळे करून घेतले होते, त्याचा अर्थ यावेळी लावता येऊ शकतो. "राजकारण माणसांना परस्परांपासून तोडणारे असते व आहे. म्हणून ते माणसांना परस्पराशी जोडणारे नसते व नाही." या अर्थाच्या विनोबांनी केलेल्या वक्तव्यातून याची प्रचिती आली आहे.

एकूण परिस्थितीतली विस्फोटकला—

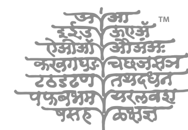
राजकीय स्वातंत्र्यानंतर निर्माण झालेल्या भारताच्या परिस्थितीत संसदीय लोकशाहीची राज्यव्यवस्था अस्तित्वात आली. पण ती, स्वातंत्र्याच्या चळवळीच्या भूमिकेचा स्वीकार करू शकणारी असू शकली नाही. म्हणूनच स्वातंत्र्याच्या संदर्भातच नवनवे जाचक प्रश्न आव्हान देणारेच म्हटले जाऊ शकतील, ते निर्माण ही झाले. यातलाच एक महत्त्वाचा अतिशय जाचक प्रश्न भूमीचा होता. भूमीहीन शेतमजूरांना हवी होती ती जमीन न मिळाल्यामुळे १९५१ साली आंध्रच्या

तेलंगण मध्यें भूमिहीन शेतमजूरांचे बंड निर्माण झाले. याला रशियाच्या बोल्शेविक क्रांतीच्या प्रेरणेची पार्श्वभूमी लाभलेली होती. हे बंड शमवण्यासाठी भारताच्या केंद्र शासनाला सशस्त्र सैनिक शक्तीचा वापर करावा लागला होता. तरीही ते शमले नव्हते. म्हणून, आचार्य विनोबांनी पदयात्रा करून हिंसक वातावरण शांत करण्याचा प्रयत्न केला व यातूनच भूदान कार्याची (१८ एप्रिल १९५१) सुरुवात झाली होती. स्वातंत्र्यप्राप्तीनंतर भूमिप्रश्न उफाळून वर आला व यातून भारतीय राज्यव्यवस्थेची हतबलता दिसूनही आली. कारण, कमाल जमीन धारणा (सीलिंग) कायदे भारताच्या सर्वच राज्यांमधून लागू केल्यानंतरही निर्माण झालेला असंतोष संपवता आला नाही. अर्थात, कमाल जमीन धारणा कायद्याचा दृष्टिकोन अधिकात अधिक किती जमीन एकाला बाळगता यावी, असाच ठेवला गेला. यामुळे भूमीहीन शेतमजूरांना देण्यासाठी पुरेशी भूमी उपलब्ध होऊ शकली नाही. म्हणून अधिकात अधिक किती जमीन बाळगली जावी, या दृष्टिकोनाऐवजी कमीत कमी किती जमीन बाळगता जावी , याचा दृष्टिकोन स्वीकारला जावा ज्याला फ्लोरिंग म्हटले जाते,असे विनोबांनी सुचवले होते. पण, त्याकडे राज्यकर्त्यांनी लक्ष दिले नव्हते, यातून स्पष्ट झाले ते असे, कि राज्यकर्त्यांवर व राजकीय व्यवस्थेवर भारताच्या सरंजामदार भूमीस्वामींचाच प्रभाव पडतो आहे व यामुळे भूमीहीन शेतमजूरांच्या बाबतीतली सहानुभूती यातून व्यक्त होत नाही. अर्थात, हा एक भूमीहीन शेतमजूरांच्या स्वातंत्र्याचाच प्रश्न असल्यामुळे तो भारतीय राज्य-व्यवस्थेच्या कार्यतत्परतेतूनच सोडवण्याचा व्हावयाला हवा होता. तसा प्रयत्न मात्र होऊ शकला नाही. हे स्वातंत्र्यचळवळीच्या भूमिकेच्या सरळ सरळ संबंधित व निगडीत होते व अद्याप आहे. पण, याची तड अद्याप लावता आलेलीच नाही. म्हणून भारताचा भूमिप्रश्न जो हिंसक वळणावर गेला व सतत तो हिंसक वळणावर जातच असतो व जात आहे, तो सोडवण्याची तत्परता भारताच्या राजकीय व्यवस्थेला दाखवता येणे शक्य झालेच नाही. अशाच एका परिस्थितीत भारताच्या राज्यघटनेला व संसदीय लोकशाहीतून अस्तित्वात आलेल्या राज्यव्यवस्थेला आव्हान देणारी नक्सली–माओवादी चळवळ अस्तित्वात येऊ शकली आहे. तेलंगणच्या बंडानंतर साठ वर्षांनी हे पुन्हा घडलेले आहे. तेव्हा स्वातंत्र्याच्या चळवळीतली भूमिकाच अस्वीकृत करून भारताची राज्यव्यवस्था अस्तित्वात आणली गेली असल्यास ती स्वातंत्र्याच्या भूमिकेकडे कशी वळवता येईल, असा एक प्रश्न उपस्थित झाला आहे. याकडे भारताच्या राजकीय व्यवस्थेची पुनर्बांधणी करण्याच्या दृष्टीनेच पाहिले जायला हवे आहे! याला तात्त्विक वैचारिक पृष्ठभूमी देण्याचा प्रयत्न या देशात सर्वप्रथम जयप्रकाश नारायण यांनीच केला होता. म्हणून त्यांनी 'रिकन्स्ट्रक्शन ऑफ इंडियन पोलिटी' हा निबंध लिहून प्रकाशित केला होता. तो महत्त्वाचाच मानला गेला होता. तेव्हा, भारताच्या राज्यव्यवस्थेची पुनर्बांधणी करण्याचा प्रश्नच सर्वाधिक महत्त्वाचा झालेला असल्यामुळें, यातून राज्यघटना व संसदीय लोकशाहीचे पुनरावलोकन करण्याच्या आवश्यकतेचे महत्त्व लक्षात घ्यावे लागणार आहे. अर्थात, राज्यघटनेत लहान मोठ्या जुजबी सुधारणा (अमेंडमेंट्स) करून चालण्यासारखे राहिलेले नाही. कारण, एकूण परिस्थितीत जी विस्फोटकता निर्माण होताना दिसते आहे, ती नुसत्या सुधारणांना दाद देणार नसून, मूलभूत दृष्टिकोनात बदल घडवून आणण्यालाच दाद देणारी आहे व ती तशीच राहू शकते! तेव्हा, याचा निश्चित दृष्टिकोन स्वीकारण्याची गरज यावेळी निर्माण झालेली असून, त्याकडे दुर्लक्ष करून चालण्यासारखे नाही, हे लक्षात घ्यायला हवे!

वर्गकलहातून गृहयुद्धाला उत्तेजन मिळेल!—

स्वातंत्र्याला राजकीयतेतच जे पाहतात त्यांना अनिर्बंध राज्यव्यवस्थेच्या मर्यादेत स्वातंत्र्य करपून जाऊ शकते याची कल्पनाच करता येत नाही. म्हणून, या देशात स्वातंत्र्याच्या अर्थाविषयीची मतभिन्नता या आधी होती तशीच अजूनही आहे. ती स्वातंत्र्याला संकुचित अवस्थेत पोचवण्यास कारणीभूत झालेली आहे. म्हणून या ठिकाणी महात्मा गांधींनी स्वातंत्र्याकडे ज्या सांस्कृतिक अर्थानेच पाहिले होते ते नेमके काय होते व आहे, याचे आकलन करून घ्यायला हवे. कारण महात्मा गांधी खेरीज अन्य कोणीही स्वातंत्र्याचा सांस्कृतिक संदर्भ लक्षात घेऊ शकले नव्हते. अर्थात, महात्मा गांधींनी केलेली स्वातंत्र्याची

कल्पना ही भारतीय संस्कृतीच्या रक्षण व संवर्धनाचीच होती, याचे भान ठेऊन राज्यव्यवस्थेची घडण करण्याचा प्रयत्न केला गेलेला नाही. यामुळे भारतीय स्वातंत्र्याचा संबंध भारतीय संस्कृतीशी ठेवण्या बाबतीला दृष्टिकोन राज्यव्यवस्थेत प्रतिष्ठित झाला नसणे स्वाभाविक म्हणायला हवे! पण, यामुळेच भारताची राजकीय व्यवस्था स्वातंत्र्याच्या भूमिकेपासून फारकत घेणारी राहिली असावी! या बाबतीत जाणून घेण्याची तसदी राजकारणातली मंडळी अथवा राजकीय पक्ष घेत नसतात. कारण, त्यांना स्वातंत्र्यापेक्षाही फक्त भारताचे राजकारणच महत्त्वाचे वाटत आले आहे. तेव्हा, भारतातली राजकीय व्यवस्था राजकारणाला अनुसरून ठेवली गेली असल्यामुळे या व्यवस्थेला नैतिक अधिष्ठान लाभलेले नसावे, असे वाटते. अर्थात, राज्यघटनात्मक अधिष्ठान राजकीय व्यवस्थेला लाभलेलेच आहे. पण, नैतिक अधिष्ठान त्याहून वेगळे असते व आहे. म्हणून राज्यघटनात्मक अधिष्ठान व नैतिक अधिष्ठान या दोहोंमध्ये फरक करायला हवा. हा फरक सांस्कृतिक गरज लक्षात घेऊन केला जाऊ शकतो. म्हणून, राज्यघटनात्मक अधिष्ठानाला नैतिकतेहून वेगळे करूनच राजकारणात यावर विचार केला जातो, व राजकारणाचे प्रयोजन व उपयुक्तता या दोन्ही यातूनच ठरवल्या जातात! भारतीय राज्यव्यवस्थेचे जे स्वरूप घडलेले दिसते आहे, ते अर्थातच नैतिक गरजेतले आहे किंवा काय याचा निर्णय अद्याप केला जात नाही आहे. म्हणून राजकीय व्यवस्था निर्मितीसाठी जे राजकारण केले गेले आहे, ते नैतिक गरजेचे प्रयोजन मानणाऱ्यातले नसावे. म्हणून ते फक्त राज्यघटनात्मक गरजेतलेच राहू शकलेले आहे व कायदेशीरपणाचे सभोवती कुंपण निर्माण करून त्यातच स्वतःला सुरक्षित करून घेण्याचे उपक्रम राबवले जातही आहेत. राज्यघटनात्मक गरजेतला कायदेशीरपणा हा सांस्कृतिक गरजेतल्या नैतिकतेहून वेगळा मानला जाणे स्वाभाविक आहे. कारण कायदेशीरपणा व नैतिकता या दोन्हींमध्ये जो फरक आहे, त्याची सरमिसळ करताच येत नाही. म्हणून या दोन्हींमध्ये समन्वय साधण्याचा जो प्रयत्न केला जातो, तो एक व्यर्थ खटाटोप होऊनच राहून जातो. कायद्याची प्रेरणा जडतेतली निर्जीव आहे. म्हणजे त्यात चैतन्य नाही. नैतिकता मात्र सजीव आहे, कारण त्यात चैतन्य आहे. राज्याच्या व राज्यघटनेच्या प्रेरणेतून कायदा घडतो. नैतिकता मानवीयतेच्या प्रेरणेतून येत असते व ती अंगी बाणवली जाते. तेव्हा कायद्याची प्रेरणा व नैतिकतेची प्रेरणा या दोन्हीं जड व चेतनातल्या असतात आहेत. कायदा जडतेतून घडतो. नैतिकता चैतन्यातून येते. म्हणून कायद्याला संस्कृती नसते. नैतिकतेलाच संस्कृती असते व आहे. यामुळे ज्याला कायद्याचे राज्य म्हटले जाते ते राजकीय जडतेतले असते, ज्यातून पाशविकता जन्म घेत असते. संस्कृतीतली नैतिकता स्वातंत्र्याच्या जाणिवेतलीच असते व असू शकते. म्हणून संस्कृतीत नैतिकतेचा वास असतो व कायद्यात पाशविकतेचा वास असतो. हे लक्षात घेऊनच राज्यव्यवस्थेचे प्रयोजन ठरत असते व ठरवले जाते. माणसाचे स्वातंत्र्य त्याला नैतिकतेतच कालक्रमणा करायला लावते. म्हणून कायद्याच्या जडतेतून मुक्ती मिळवणे, हा स्वातंत्र्याचा उद्देश बनतो. याची प्रचिती फक्त ग्रामीण जीवनातच येत आली व येत असते. म्हणून ब्रिटिश-राजवटीत अशी प्रचिती देणाऱ्या ग्रामीणांच्या खेड्यांमधली सांस्कृतिक मूल्ये नष्ट करून कायद्यांच्या जडतेत नेऊन ठेवण्याची पाशविकता दाखवली व अनुसरली गेली होती. त्याचे पाश तोडून विखरून पडलेल्या संस्कृतीच्या अवशेषांना पुन्हा जोडण्याचे ठरवूनच त्याच्या कृतिकार्यक्रमातून स्वातंत्र्य अवतरेल असे महात्मा गांधींनी मानलेले होते. म्हणून त्यांनी रचनात्मक कार्याची परिणती ज्यात होते, त्याला स्वातंत्र्य म्हटलेही होते. (फुलफिटलमेंट ऑफ कन्स्ट्रक्टिव प्रोग्राम इज स्वराज) यात राज्य-व्यवस्थेचा उपक्रम राबवण्याचा हेतू नव्हता. रचनात्मक कार्य करीत राहण्याचाच हेतू होता. तेव्हा, तुटल्या फुटल्या अवस्थेत विखरून पडलेल्या संस्कृतीचे अवशेष पुन्हा रचनात्मक कार्यातून सांधण्यालाच महात्मा गांधींनी स्वातंत्र्य अथवा स्वराज्य म्हटले होते. ते राजकीय व्यवस्थेच्या अधिनस्थ राहू नये म्हणून ग्रामीणांच्या अभिक्रमातच राहावे अशी अपेक्षाही केली होती! संस्कृतीचे अवशेष ग्रामीण भारतातच विखरून पडलेले आहेत. नगरात व नागरीकरणात संस्कृतीचे अवशेष नसतात, याची स्पष्ट जाणीवही यातूनच त्यांनी करून दिलेली होती. म्हणूनच





त्यांनी स्वराज्याचा अर्थ ग्रामस्वराज्य असा केलाही होता, नगरस्वराज्य म्हटलेच नव्हते! हे भारताच्या राज्यव्यवस्थेत कुठेही प्रतिबिंबित होत नाही व होणारही नाही, पण अशी ही एक महात्मा गांधीच्याच स्वातंत्र्याच्या चळवळीची भूमिका होती. तीच स्वातंत्र्याच्या चळवळीत सहभागी झालेल्या बहुतेकांची नसावी! म्हणून, अशा सर्वांनी स्वातंत्र्यचळवळीचा अर्थ भारतावरचे ब्रिटिश साम्राज्य नाहीसे करणे एवढाच केलेला होता. महात्मा गांधींच्या स्वातंत्र्याचा अर्थ मात्र सकारात्मक (पॉझिटिव) होता. कारण, ग्रामस्वराज्याचे दिशा दर्शन त्यातून होत होते. पण, ब्रिटिश साम्राज्य नाहीसे करण्यापुरतेच ज्यांनी स्वातंत्र्याचा अर्थ लावला होता, ते मात्र नागरीकरणाचेच म्हणजे नगर-महानगरांच्या रचनेचेच समर्थक राहिले होते. अशांच्या प्रेरणा व प्रयत्नातून राज्यघटनेतूनच निर्माण झालेल्या राष्ट्रीय नियोजन आयोगाला (नॅशनल प्लॅनिंग कमिशन) नागरी सेवा-सुविधांचा दृष्टिकोन प्रदान केला गेला व हे राष्ट्रीय नियोजन ग्रामीणांच्या शोषण प्रक्रियेस थांबवू शकले नाही, उलट आपल्या धोरणातून जी सक्रियता राष्ट्रीय नियोजनाची निर्माण झाली. त्यातूनच अनावश्यक व घातक नागरीकरणाला चालना मिळाली, व हे आता चांगलेच जाणवू लागले आहे! म्हणूनच नगर-महानगरांची स्थिती हलाकीची होत चालली असून गुन्हेगारीचे प्रमाण सतत वाढतच आहे! हे सर्व राज्यकर्त्यांना स्वातंत्र्याच्या चळवळीच्या भूमिकेचे विस्मरण झाल्यामुळेच होत आहे, हे लक्षात घ्यायला हवे!

नवचैतन्यातून राजकीय व्यवस्थेची पुनर्रचना-

विश्वास वा उन्नतीचा दृष्टिकोन औद्योगिकीकरणाच्या आस्थेतूनच अस्तित्वात आणला गेला आहे. कारण, यातून रोजगार निर्मिती होऊ शकते, असेच मानले गेले आहे. पण ही रोजगार निर्मिती झालीच तर ती कृषी-जीवनाला हानिकारकच ठरते, हे लक्षात घेतले गेलेले नाही. कारण, कृषी उत्पादन पद्धतीतूनच ग्रामीण रोजगार निर्मिती होत असते, याकडे बहुदाच दुर्लक्ष करून ग्रामीण रोजगार निर्मितीवर आघात केला जातो व यातूनच औद्यिगीकीकरणातल्या रोजगार निर्मितीला चालना दिली गेली आहे! यामुळे कृषी-जीवनाचे अतोनात शोषण झालेले असून, ते अद्यापही थांबलेले नाही. कारण, औद्योगीकीकरणाच्या गतीमानतेमुळे हे शोषण थांबवताच येत नाही. यामुळे ग्रामीणांचे व खेड्यांचे स्वतंत्र अस्तित्वच संपुष्टात आणण्याचे धोरण स्वीकारले गेले असावे, हे प्रत्यक्षात दिसून येते आहे. अर्थात औद्योगीकरण अभियंत्रित होत जाऊन कृषी-जीवनच संपुष्टात आणण्यास ते कारणीभूत ठरेल. म्हणून, कृषी-जीवनाला पोषण देणारेच औद्योगीकरण स्वीकारायला हवे आहे; याचे अल्पप्रमाण (स्मॉल स्केल) स्वरूप स्वीकारता येऊ शकेल. यातून कृषिपोषक उद्योगांना उत्तेजन देता येईल! पण, हे शक्य होईल असे वाटत नाही. कारण, पश्चिमेच्या 'सिविलायजेशन' (नागरी समाज रचने) चा ध्यास धरूनच विकास व उन्नतीची कल्पना केली जात आहे, पण मनुष्यसंस्कृतीचा पाया नसलेल्या सभ्य समाजाच्या नावाने माणसांचा 'कळप' अस्तित्वात आणू शकणाऱ्या सिविलायझेशनला उत्तेजन दिले जात असते. याच पद्धतीने ब्रिटिश साम्राज्याने भारताचे सिविलायझेशन करण्याचे ठरवूनच जिल्ह्यांच्या केन्द्रात 'सिविललाईन्स' निर्माण केले होते. त्याचे अवशेष अजून भारतात शिल्लक उरलेले आहेत. अनियंत्रित औद्योगीकरणाचे समर्थन करतात, ते ब्रिटिश साम्राज्याला जे 'सिविलायजेशन' अभिप्रेत होते त्याचेच अनुकरण करणारे होऊ शकतात व तसेच ते राहू शकतात, याचे भान ठेवायला हवे. अर्थात भारतीय स्वातंत्र्याच्या प्रेरणेलाच यातून कुस्करून टाकण्याचा प्रयत्न केला जातो आहे, हे वेळीच लक्षात घ्यायला हवे!

अशा या स्वातंत्र्याच्या विरोधातल्या परिस्थितीची निर्मिती केली जात असल्यामुळे, किंवा ती निर्मिती होतच असल्यामुळे भारताच्या राजकीय व्यवस्थेला आव्हान देणारा पर्याय जो दहशतवादाचा पुरस्कार करूनच अस्तित्वात आणण्याचा प्रयत्न केला जातो आहे, त्याकडे लक्ष द्यायला हवे. हा पर्याय क्रांतीच्या भूमिकेतला आहे. म्हणजे भारतीय स्वातंत्र्याची चळवळ क्रांतीची नव्हती, असेच यातून दर्शवले जाते आहे. अर्थात क्रांतीतूनच स्वातंत्र्य अस्तित्वात येते व ही क्रांती सशस्त्र क्रांतीच असू शकते व असावी ही लागते, याचाच आग्रह यात बाळगला गेला आहे. नक्सली-माओवाद या दृष्टीनेच भारताच्या राजकीय व्यवस्थेला पर्याय देण्याच्या संकल्पातून

सरसावलेला दिसून येत असून, तो सशस्त्र क्रांतीच्या भूमिकेतूनच हिंसेला चालना देणारा झाला ही आहे. याच्या यशाची शंका बाळगणारे संसदीय लोकशाहीचे समर्थक-पुरस्कर्ते नक्सली-माओवादाच्या विरोधात जरी सक्रिय झालेले दिसतात, तरीही त्यांची सक्रियता जनमानस स्वत:कडे वळवण्याच्या पात्रतेची झालेलीच नाही. कारण, संसदीय लोकशाहीची एकूण प्रक्रिया ज्या भ्रष्टाचाराच्या गर्ततेत रूतत चाललेली दिसते आहे, त्यातून संसदीय लोकशाहीच्या उपयुक्ततेवरच प्रश्नचिन्ह उभे झाले आहे. यामुळे नक्सली-माओवादाच्या पर्यायाला उजाळा मिळताना दिसतोही आहे. म्हणून भारतीय स्वातंत्र्याच्या आस्थेतूनच स्वातंत्र्य चळवळीच्या मूळ भूमिकेचा आस्थेने पुरस्कार करूनच भारताच्या राजकीय रचनेला नवचैतन्य देण्याची गरज निर्माण झालेली आहे. अर्थात, यातूनच भारताच्या राजकीय व्यवस्थेची पुनर्रचना केली जाऊ शकेल, व ती पुनर्रचना करायला हवीही आहेच!







महानुभवांच्या बहुभाषिक साहित्याची पार्श्वभूमी

प्रा. डॉ. वैशाली भालसिंग

१. सांस्कृतिक अभिसरण :

दर्शनी विविधता आणि अंतरी एकात्मता हे भारतीय संस्कृतीचे एक वैशिष्ट्यच आहे. "सांस्कृतिक विविधता हे जैविक बहुविधतेचेच एक विस्तरण आहे. ते एक जीवनमूल्य आहे.......पृथ्वीवरील सजीव सृष्टीसाठी जशी जैविक बहुविधता महत्त्वाची आहे. तशीच मानवी सृष्टीसाठी सांस्कृतिक आणि भाषिक विविधता महत्त्वाची."[१] पण भारतातील बाह्य विविधतेमागे आंतरिक एकात्मता आहे. या सर्व समाज, भाषा, वाङ्मय आणि संस्कृती यांच्या एकमेळातून भारतीय स्वत्व आकार घेते. परस्परांना समृद्ध करीत भारताची संमिश्र महासंस्कृती साकार होते.

पुण्यसलीला सरितांच्या तीरावरील आणि पर्वत-माथ्यावरील तीर्थक्षेत्रे, ज्ञान आणि विद्या यांची अध्ययन केंद्रे आणि सत्ताकेंद्रे असलेली राजनगरे ही अशा सांस्कृतिक अभिसरणाची माध्यमे होती. भाविकांच्या तीर्थयात्रा, पंडितांच्या जययात्रा, व्यापाऱ्यांच्या उलाढाली, सैनिकांच्या चढाया, भटक्या लोकसमूहांचे स्थलांतर, लोकसंस्कृतीच्या उपासकांचा सर्वसंचार यासारख्या घटकांनी निरनिराळ्या प्रादेशिक संस्कृतीत आदानप्रदान घडवून आणले. कमळामुळे जळाला शोभा येते आणि जळामुळे कमळाला शोभा येते. त्यांच्या शोभेमुळे सरोवर शोभिवंत दिसते. अशा अर्थाचे एक संस्कृत सुभाषित आहे. त्याप्रमाणे या प्रादेशिक संस्कृती एकमेकींचे सामर्थ्य वाढवीत समग्र भारतवर्षाचे वैभव मिरवितात.

त्यामुळे महाराष्ट्राच्या चतु:सीमेत आणि मराठी भाषेच्या मर्यादेत राहून मराठी संस्कृतीचा अभ्यास करणे चुकीचे नसले तरी अपुरे ठरते. उत्तरेकडील आर्य-भारतीय आणि दक्षिणेकडील द्रवीड या दोन्हींशी मराठी संस्कृती साम्य दाखविते आणि या दोन्हींपासून स्वतंत्र ठेवणारे आपले वेगळे सत्त्वही प्रकट करते. महाराष्ट्राचे भौगोलिक, भाषिक आणि सांस्कृतिक स्थान वैशिष्ट्यपूर्ण आहे. उत्तर भारत आणि दक्षिण भारत यांना विभागणाऱ्या सीमेलगत महाराष्ट्र वसलेला आहे. महाराष्ट्राची भाषा मराठी ही उत्तरेकडे प्रचलित असलेल्या आर्य-भारतीय भाषाकुळातील एक भाषा आहे. 'पंचद्रवीड' म्हणून द्रवीड प्रांतात गणल्या गेलेल्या महाराष्ट्राचे सांस्कृतिक निकटत्व परंपरेने दक्षिणेशी आहे. या विशिष्ट परिस्थितीमुळे उत्तर भारतीय आणि दक्षिण भारतीय अशा दोन्ही प्रकारच्या संस्कृतीचे विशेष महाराष्ट्राच्या लोकजीवनात आढळतात. त्याचप्रमाणे मराठी संस्कृतीचे आदान-प्रदान उत्तरेत आणि दक्षिणेतही दाखविता येते. येथे आपण महाराष्ट्र आणि भारत यांच्या सांस्कृतिक अनुबंधांचा महानुभाव पंथाच्या बहुभाषी वाङ्मयाच्या अनुषंगाने विचार करणार आहोत.

२. सांस्कृतिक अभिसरणाचा धर्मपंथीय संदर्भ :

निरनिराळ्या धर्मपंथानी भारतातील प्रादेशिक संस्कृतींना एकमेकींशी जोडले आणि सांस्कृतिक अभिसरण गतिशील ठेवले. या संदर्भात धर्म व पंथ यांच्या प्रसाराविषयीचे भारतीय वास्तव पाहिले पाहिजे. ख्रिश्चन आणि इस्लाम या धर्मियांनी आपापल्या धर्माचा प्रसार कधी सेवेने, प्रेमाने तर कधी सक्तीने केला. परधर्मीयाला स्वधर्मात घेणे, हे या दोन्ही धर्मांमध्ये पारलौकिक पुण्याचे आणि ऐहिक पराक्रमाचे द्योतक मानले गेले. धर्मप्रसार हा मुद्दा हिंदुधर्मीयांनी असा कळीचा कधी मानला नाही. (धार्मिक व ऐतिहासिक दृष्टीने 'हिंदुधर्म' हा शब्द वापरणे तितकेसे संयुक्तिक नाही; तथापि आज तोच प्रचलित असल्याने येथे वापरला आहे.) धर्मप्रचार, धर्मप्रसार यावर भर देणे हिंदुधर्मीयांना शक्य नव्हते. त्याचे कारण धार्मिक असण्यापेक्षा सामाजिक अधिक आहे. हिंदुसमाज हा जातिसमाज आहे. या जातिसमाजात व्यक्तीला जन्माने जात प्राप्त होते. जातीने विवाह व कुटुंबजीवन शक्य होते. उदरनिर्वाहासाठी जातपरंपरेचा व्यवसाय प्राप्त होतो. त्यानुसार त्या व्यक्तीचे आर्थिक उत्पन्न आणि सामाजिक प्रतिष्ठा नियत होतात.

अनुक्रमणिका

जातीच्या चौकटीतच हिंदुचे व्यक्तिजीवन व सामाजिक जीवन शक्य होते. जात तर जन्मदत्त असते. ती बदलता येत नाही. दुसऱ्या जातीत जाता येत नाही. जन्माशिवाय इतर कशानेही जात प्राप्त होत नाही. साहजिकच परधर्मातून आलेल्या व्यक्तीला धर्म देता येईल पण जात कशी द्यायची? ते शक्य नसल्यामुळे हिंदुधर्मात नव्याने प्रवेश केलेल्या व्यक्तीचे जीवन अडचणीत येईल. त्यामुळे हिंदुधर्माचा प्रसार शक्य नव्हता.

जात ही बंद तोंडाची व्यवस्था आहे, तर हिंदुधर्म ही मात्र खुल्या तोंडाची व्यवस्था आहे. ख्रिश्चन, इस्लाम यांची बांधणी, एककेंद्री, एकजिनसी अशी घट्ट विणीची आहे. हिंदुधर्माची बांधणी बहुजिनसी, बहुकेंद्री आहे. विविध प्रकारची धर्ममते, सिद्धान्त, सूत्रे, तत्त्वे, निरनिराळ्या देवता व त्यांच्या उपासना आणि वेगवेगळ्या प्रकारचे आचारधर्म यांना त्यात सहजतेने सामावले जाते. अमुक केले, तरच हिंदू किंवा अमुक केले, नाही तर हिंदू राहणार नाही, अशी जवळजवळ कोणतीच बाब निर्विवादपणे सांगता येणार नाही, इतके या धर्माचे स्वरूप लवचिक आहे.

हिंदुधर्माने आपल्या समाजाला चहूबांजूनी बांधून टाकले हे खरेच आहे. पण या काळोख्या जिण्याला जो मोकळ्या हवेचा झरोका होता तोही धर्म हाच होता. मध्ययुगीन जीवनात धर्म हेच स्वातंत्र्याचे एकुलते एक क्षेत्र होते. द्रोण उलथा ठेवावा की पालथा येथपासून ईश्वर मानावा की मानू नये येथपर्यंतचे वाद होऊ शकत होते ते धर्मक्षेत्रातच. इतर क्षेत्रात बांधले गेलेले व्यक्तीचे जीवन धर्मव्यवहारातच मोकळे होऊ शकत होते, आणि म्हणून धर्माच्या कुशीतच येथे ज्ञानाची वाढ झाली. कलांना फुलोरा आला. या धर्मस्वातंत्र्याचा आविष्कार म्हणून धर्मपंथ आणि संप्रदाय यांच्याकडे पाहता येते. पंथ म्हणजे मार्ग. हा एक जीवनमार्गच असतो. जग आणि जगदीश यांच्या संदर्भात मानवी जीवनाचे स्वरूप आणि श्रेयस सांगणारा मार्ग असतो. त्यातील आचारविचारातून त्या त्या पंथाची आपली अशी आदर्श जीवनसरणी निष्पन्न होते. तिला श्रेष्ठ सत्पुरुषांच्या निदिध्यासाच्या आणि तपस्येचा आधार असतो. आत्मोद्धार आणि लोकोद्धार यांचे कमी अधिक भान असते. त्यात पारलौकिकाची जशी वेगळी प्रतीती असते, त्याप्रमाणे ऐहिकाचीही काही वेगळी मांडणी अभिप्रेत असते.

तिचा स्वीकार करून त्याप्रमाणे आचरण करणाऱ्या व्यक्तींचा गट असेच धर्मसंप्रदायाचे स्वरूप असते. कोणत्याही धर्मसंप्रदायाचा स्वीकार करण्याचे हिंदुधर्मात स्वातंत्र्य आहे. धर्म जन्माने प्राप्त होतो पण पंथ मात्र स्वेच्छेने निवडता येतो. पंथभेदाचा कोणताही अडथळा किंवा त्याविषयीची श्रेष्ठ-कनिष्ठतेची भावना आपल्या समाजजीवनात येत नाही. त्यामुळे हिंदुधर्मी राहूनच आपल्या धारणेप्रमाणे धर्म पाळून कोणत्याही पंथाचा स्वीकार किंवा त्याग करणे शक्य होते. एका पंथातून दुसऱ्या पंथात जाणे, ही भारतीय धर्मजीवनात सतत घडणारी क्रिया होती याचा पडताळा लीळाचरित्र, स्मृतिस्थळ, वृद्धाचार, अन्वयस्थळे यासारख्या महानुभाव वाङ्मयातून येण्यासारखा आहे.

तेव्हा धर्मांतर शक्य नसले, तरी पंथान्तर शक्य होते, मान्य होते. त्यामुळे पंथप्रसारासाठी प्रयत्न केले जात असत. त्या त्या संप्रदायाचा साधनामार्ग आणि त्याचे विवरण करणारे साहित्य यांच्या आधाराने वेगवेगळ्या पद्धतींनी लोकमानसाचे प्रबोधन केले जाई. त्यामुळे भारतीय धर्मसंप्रदायांना आपापल्या प्रदेशाच्या आणि भाषेच्या मर्यादा ओलांडाव्या लागल्या. त्यातून सांस्कृतिक अभिसरणाला गती मिळाली. हे महाराष्ट्र आणि दक्षिण यातील धर्मसंप्रदायांबाबतही पाहता येते. बसवेश्वरांचा वीरशैवसंप्रदाय, माध्वांचा द्वैती वैष्णवसंप्रदाय, माणिकप्रभूंचा सकलमतसंप्रदाय यांसारख्या दक्षिणेतील धर्मसंप्रदायांनी आपल्या रचनांनी मराठीला समृद्ध केले. महाराष्ट्राप्रमाणेच दक्षिणेत निर्माण झालेले मध्ययुगीन मराठी वाङ्मय निरनिराळ्या धर्मसंप्रदायांच्या कुशीमध्ये निर्माण झाले. ज्ञानदेवांच्या परंपरेतील नाथयोगी, मुकुंदराजांशी अनुबंध असलेली मुडलगी मठाची स्वामी परंपरा, गाणगापूर आणि एकनाथ या दोन्ही परंपरातील दत्तोपासनेच्या धारा, श्रीचक्रधरांचा महानुभाव संप्रदाय आणि समर्थ रामदासांचा समर्थ संप्रदाय यांनी येथील धर्मचिंतनाला समृद्ध केले आणि साहित्याला जीवनरस पुरविला. चैतन्यसंप्रदाय, आनंदसंप्रदाय, नागेशसंप्रदाय यांच्याही साहित्याचे पाझर दक्षिणेत झुळझुळताना दिसतात.

महाराष्ट्रामध्ये सर्वात प्रभावी आणि मध्यवर्ती असलेल्या वारकरी पंथाची साहित्यनिर्मिती मात्र दक्षिणेत शोधूनच पहावी लागते. महानपुभवांचा मात्र काही एक ठसा दक्षिणेवर दाखविता येतो.

३. महानुभाव पंथाची ओळख :

महात्मा, अच्युत, परमार्ग, भटमार्ग, जयकृष्णी अश्या वेगवेगळ्या नावांनी महानुभाव पंथ ओळखला जातो. त्याचा आरंभ श्रीदत्तात्रेयापासून आहे, अशी महानुभावंची धारणा आहे. श्रीदत्त, श्रीकृष्ण, श्रीचांगदेव, तथा श्रीचक्रपाणि राऊळ, श्रीगोविंदप्रभू आणि श्रीचक्रधर ह्या पंचकृष्णांना महानुभाव परमेश्वरी अवतार मानतात. ज्ञान आणि प्रेम यांनी ईश्वराजवळ जाता येते. जीव, देवता, प्रपंच यापेक्षा ईश्वर स्वतंत्र मानल्यामुळे महानुभाव हा द्वैती भक्तिपंथ ठरतो. तो हिंसारहित, संगरहित, प्रवृत्तिधर्मकर्मरहित असा संन्यासप्रधान व निवृत्तिप्रवण पंथ आहे.

महानुभाव पंथ 'अनादि' असला तरी त्याला तत्त्वचिंतनाची बैठक देऊन महाराष्ट्राच्या जनजीवनात प्रवाहित केले ते श्रीचक्रधरांनी (इ. स. १२१३ ते १२७४) त्यांनी चर्चा, निरूपण, सूत्रे व दृष्टांत यांच्या रूपाने मौखिक बोध केला. त्यांचे जीवन हाच एक संदेश होता. श्रीचक्रधरांच्या काळात महानुभाव पंथ आकार घेत होता. तो विचारसंवादावर निर्भर असणारा आणि मतपरिवर्तनावर भर देणरा पंथ होता. पंथाला संघटनाबद्ध करण्याच्या बाबतीत श्रीचक्रधर उदासीन दिसतात. आपला उपदेश ग्रंथबद्ध करण्याचा प्रयत्न ते करीत नाहीत. एखादी जागा निवडून मठाची स्थापना करीत नाहीत. त्यांनी 'उत्तरापंथे गमन' केल्यावर त्यांचे पट्टशिष्य आणि पंथाचे प्रथम आचार्य नागदेवाचार्य तथा भटोबास यांनी पंथाला सुसंघटित करण्याचा नियोजनबद्ध प्रयत्न केला. त्यांनी मठाची उभारणी केली. त्यातून मठ-महंत, आचार्य यांची परंपरा अस्तित्वात आली. "मार्गा उपयोगा जाईल" म्हणजे पुढील काळात पंथीयांना उपयोग होईल या बुद्धीने श्रीचक्रधरांची सूत्रे, दृष्टांत, लीळा ग्रंथबद्ध करण्यावर त्यांनी भर दिला. म्हाइंभट ("लीळाचरित्र", "गोविंदप्रभू चरित्र" इत्यादी), केशिराजबास ("सूत्रपाठ", "दृष्टांतपाठ" इत्यादी), बाहदेवव्यास ("स्थानपोथी", "पूजावसर", "प्रसादसेवा" इत्यादी). यासारख्या पंडितांना नागदेवांनी मराठी लेखनास प्रवृत्त केले. पंथीय वाङ्मय निर्मितीला चालना दिली. महानुभाव पंथाचे संघटन व व्यवस्थापन केले.

मराठीचे मानदंड ठरावेत, असे ग्रंथ महानुभावांनी मराठीच्या आरंभकाळी निर्माण केले. वाङ्मयप्रकारांच्या दृष्टीने महानुभाव वाङ्मयातील विविधता थक्क करणारी आहे. महानुभावांचे वाङ्मय संख्येने विपुल, प्रकारांनी विविध आणि गुणांनी समृद्ध आहे. तथापि इ. स. १३५३ पासून हे वाङ्मय सांकेतिक लिपित बद्ध झाले. त्यामुळे महानुभावांचा वाङ्मयव्यवहार त्यांच्या अंतर्वर्तुळापुरताच मर्यादित झाला. थेट १८९९ला त्यांच्या अस्तित्वाची चाहूल महाराष्ट्राला लागली. त्यामुळे या वाङ्मयाचा प्रभाव महानुभावतेवर वाङ्मयावर दाखविता येत नाही. महानुभवांचा 'बंद' वाङ्मयव्यवहार आणि त्याच्याशिवाय इतरांचा 'खुला' वाङ्मयव्यवहार ही मध्ययुगीन मराठी वाङ्मयव्यवहाराची एक वैशिष्ट्यपूर्ण स्थिती आहे.

४. महानुभाव पंथाचा भारतक्षेत्रीय प्रसार :

अनन्यसाधारण ब्रह्मविद्याशास्त्र आणि समाज-परिवर्तनाची क्रांतिकारक भूमिका ही महानुभाव पंथाची दोन ठळक वैशिष्ट्ये आहेत. त्यांचे दर्शन आपणास श्रीचक्रधरांच्या विचारात आणि वर्तनात दिसते.

अखंड भ्रमणाला महानुभावपंथात महत्त्व आहे. श्रीचक्रधरांनी उत्तरेत जगन्नाथपुरीपासून दक्षिणेत वरंगळपर्यंत भारतभ्रमण केले होते. पंचकृष्णांच्या परमेश्वरी अवतारांच्या स्पर्शाने पवित्र झालेल्या ठिकाणाना 'स्थान' असे म्हणतात. ज्यांना परमेश्वराच्या सहवासाचा लाभ झालेला नाही, अशा असंन्निधानी भक्तांना 'स्थानदर्शन, स्थानवंदन' हे साधन सांगितले आहे. परमेश्वर पूजनीय आहे. त्यांचा ज्याच्याशी संबंध आला आहे ते स्थान वंदनीय आहे. "हे (म्हणजे परमेश्वर) होते तेथे जाइजे" (सूत्रपाठ आचारमालिका, १८५, १८६) म्हणजे जेथे स्वामी गेले होते तेथे जावे, या स्वामींच्या आदेशाप्रमाणे भक्तगण येत-जात असतात. स्थानाच्या ठिकाणी परमेश्वरांने आपल्या मायाशक्तीचा व कृपाशक्तीचा प्रसन्नतापूर्वक निक्षेप केलेला असतो. त्यामुळे स्थानांच्या यात्रा करणेट हे धर्मकर्तव्य ठरते. स्थान हे परमेश्वराच्या



अव्यक्त कृपेचे व्यक्त प्रवेशद्वार आहे, असे म्हणून हंसराजदादा खमनीकर [२] यांनी एकट्या महाराष्ट्रातील अशा २३२६ स्थानांची नोंद केली आहे. जसजसा महानुभाव पंथाचा प्रसार महाराष्ट्राबाहेर आंध्र, कर्नाटक, मध्यप्रदेश, पंजाब, वायव्य सरदहद्द प्रांत असा होत गेला, तस तसे परप्रांतीय महाराष्ट्रात येऊ लागले आणि महाराष्ट्रीयन प्रांतोप्रांती जाऊ लागले.

पंजाब महानुभाव पंथाचा प्रसार सोळाव्या शतकाच्या सुमारास झाला. पंजाबातील सारंगकोटचे कृष्णराव किंवा काहनराज हे खत्री व्यापारी व्यापाराच्या निमित्ताने वऱ्हाडात आले. तेथे ते कवीश्वर आनायातील महंत माधेराजबुवांच्या संपर्कात आले, आणि दीक्षा घेऊन कृष्णमुनी बनले. पेशावरजवळचा लालबदाक्ष गडावर श्रीचक्रधरांच्या दृष्टांतदर्शनाप्रमाणे ते पंजाबमध्ये राहून धर्मप्रसार करू लागले. त्यांचे रोहतासगढचे शिष्य विधिचंद्र शर्मा यांनी महानुभाव किंवा पंजाबी पद्धतीप्रमाणे जयकृष्णी पंथाचा प्रसार पेशावर, काबूल-कंदाहारपर्यंत केला. लाहोर, रावळपिंडी अशा ठिकाणी महानुभाव मठ उभे राहिले. मराठी धर्मग्रंथाची हस्तलिखिते पोचली.

श्रीचक्रधरस्वामी रिधपूर, श्रीपर्वत, कांती, वरंगळ असे भ्रमण करीत खिखिंदा पर्वताच्या परिसरातून पुन्हा रिधपूरला पुन्हा रिधपूरला आले. आंध्र, तामिळनाडू, कर्नाटक या तीन प्रांतातील हा संचार होता. यापूर्वी ते गुजरात, महाराष्ट्र असा प्रवास करीत आले होते. हे लक्षात घेतले तर पंचद्रवीडाचा यात्रिक असेच आपण श्रीचक्रधरांचे यथार्थ वर्णन करू शकतो.

यथावकाश महानुभाव पंथाचा प्रसार दक्षिणेतही झाला. कर्नाटकातील विद्यानगर व अनागोंदी येथील राजघराण्यापासून त्याचा आरंभ झाला. विद्यानगरीचा राजा पहिला रामराय आणि याचा प्रधान भानुदेव यांने व त्यांच्यामुळे इतरांनी महानुभाव पंथाची दीक्षा घेतल्याचा उल्लेख यक्षदेव आम्नायाच्या 'वृद्धान्व्यात' येतो. ही तेराव्या--चौदाव्या शतकातील गोष्ट आहे. वरंगळच्या गोपाळपंतांनी महाराष्ट्रात येऊन देईभटांकडून दीक्षा घेतली आणि चौदाव्या शतकापासून आंध्रमध्ये महानुभाव पंथाचा प्रसार सुरू झाला, असे देईभंट पैठणकर आनायाच्या वृद्धाचारावरून म्हणता येते. भानुभट आणि गोपाळपंत परप्रांतीय आणि परभाषक होते. त्यामुळे श्रीचक्रधरांची आज्ञा (तेंलग देशा कन्नड देशा न वाचावे) न मोडता दक्षिणेत महानुभांवांचा पंथप्रसार होत राहिला.

अन्वयस्थळे, वृद्धाचार, चरित्रअबाब, इतिहास प्रकरणे यासारखे महानुभावांचे इतिहासग्रंथ आहेत. त्यातून पंथाच्या भारतक्षेत्रीय प्रसाराचे स्वच्छ चित्र डोळ्यासमोर उभे राहते.

भारतासारख्या बहुभाषक राष्ट्रामध्ये ज्यांना आपल्या प्रांताच्या, प्रदेशाच्या सीमा ओलाडांवयाच्या आहेत. त्यांना एकभाषक असणे अडचणीचे ठरते. त्यामुळे परभाषक यांना महानुभाव समजून घेणे आणि महानुभवांना इतरांना समजून देणे अवघडच होते. तथापि पुढे त्या त्या प्रदेशातील धर्मजिज्ञासूंनी महानुभाव पंथात प्रवेश केला. उदा., कृष्णामुनी आणि त्यांचे शिष्य विविधचंद्र शर्मा पंजाबी भाषक होते. गुर्जर शिवबास गुजरातीभाषक होते. भानुमुनी विद्यानगरीचे असून कन्नडभाषक होते. दुसरे कमळाकर मुनी कोठी हे कन्नडभाषक लिंगायत होते. वरंगळनिवासी गोपाळपंत तेलुगूभाषक होते. वैद्य दत्तोबास हेही तेलुगू भाषक होते. बहुभाषकत्वाची ही परंपरा आजही महानुभवांमध्ये कायम आहे. त्यामुळे त्या त्या प्रदेशात पंथप्रसार करण्यातील भाषिक अडथळा नाहीसा झाला.

त्यातून निरनिराळ्या भाषा आणि वाङ्मय यांच्यात कसे आदानप्रदान सुरू झाले असेल, हे जाणण्यासाठी महानुभवांची मराठी विषयीची भूमिका समजून घेणे योग्य ठरेल.

५. मराठीची विजयपताका फडकाविली :

उदयकाळापासून मराठीने आपले वाङ्मयीन आणि भाषिक संबंध दूरपर्यंत वाढविले आहेत. 'कुवलयमाले' (इ. स. ७७८) पासून यशश्चद्रांच्या 'राजमती प्रबोध' पर्यंतच्या बौद्ध, जैन ग्रंथातून मराठीचे उल्लेख व उतारे सापडतात. आज उपलब्ध असलेले जुन्यातले जुने मराठी पद म्हणजे बुद्धवंदना आहे. मराठीच्या जयंतीचे अभिलेख कोरले ते जैनांनी—गोमटेश्वरांच्या चरणाजवळ श्रवण-बेळगावला (इ. स. ९८३ किंवा १११७) तामिळनाडूत मराठी शिकविण्याची सोय होती, असे इ. स. १२९०च्या मैलंगी शिलालेखावरून स्पष्ट होते. श्रीचक्रधरस्वामी आपली धर्मसूत्रे ज्या मराठीतून प्रतिपादन करीत होते, त्या मराठीचा प्रदेशाविस्तार असा महाराष्ट्राच्या सीमेबाहेर

दाखविता येतो.

श्रीचक्रधरस्वामी विविध भाषांचे जाणकार होते. ते जन्माने गुजराथी होते. त्यामुळे गुजराथी ही त्यांची मातृभाषा किंवा निजभाषा होती. त्यांनी उत्तर-दक्षिण भारतभ्रमण केले होते. त्यामुळे निरनिराळ्या भारतीय भाषा त्यांनी आत्मीयतेने जाणून घेतल्या असाव्यात, असा अंदाज करावयास जागा आहे. संस्कृत त्यांना 'सरळी' होती, म्हणजे ते सहजतेने संस्कृत बोलत असते. "ते मऱ्हाटी' तरी अनावर बोलत असति" अशी त्यांची प्रसिद्धी होती. म्हणजे मराठी ते अस्खलितपणे बोलत असत. जन्माने गुजराथी असलेल्या श्रीचक्रधरांनी महाराष्ट्राला आपली कर्मभूमी आणि मराठीला आपली धर्मभाषा मानले. संस्कृत ही देववाणी होती. सर्व लोकांना ती शिकणे-शिकविणे शक्य नव्हते आणि म्हणून मराठी ही जी लोकवाणी होती, तिलाच चक्रधरांनी देववाणीची प्रतिष्ठा दिली.

हेच धोरण पंथाचे पहिले आचार्य नागदेवाचार्य यांनीही कटाक्षाने सांभाळले. कोशिराजांनी विचारलेल्या संस्कृत प्रश्नाला उत्तर देताना ते म्हणाले, "तुमचा अस्मात् कस्मात् मी नेणे गाः मज श्रीचक्रधरे निरूपिली मऱ्हाटी : तियांचि पुसा" (स्मृतिस्थळ, ६६) तुमचे अस्मात्-कस्मात् मी जाणत नाही. मला श्रीचक्रधरांनी ज्या मराठीत निरूपण केले. तिच्यातच विचारा, असा त्यांचा आग्रह होता. संस्कृत वापरण्याची क्षमता असूनही त्यांनी माध्यम म्हणून संस्कृतचा वापर करण्याचे टाळले. केसोबासांनी 'उद्धरण' सूत्रे संस्कृतमध्ये गुंफण्याची संमती मागितली तेव्हा, "नको गा केशवदेयाः येणे माझिया म्हातारीला नागवतील", (स्मृतिस्थळ, १५) अशा शब्दात नागदेवाचार्यांनी त्यांना परावृत्त केले. संस्कृत हीच ज्ञानभाषा राहिली, तर स्त्री-शूद्र ज्ञानापासून वंचित राहतील, अशी त्यांना भिती होती.

त्यामुळे सर्व प्रकाराचे शास्त्रीय व ललित वाङ्मय महानुभावांनी लिहिले ते मराठीतून. त्यातही "लीळाचरित्र", "सूत्रपाठ", "दृष्टांतपाठ" यासारखे धर्मग्रंथ मराठीत असल्यामुळे मराठीला धर्मभाषेची आणि देववाणीची प्रतिष्ठा प्राप्त झाली. "सूत्रपाठ" हा 'वचनरूप परमेश्वर' असल्याने परप्रांतीय अनुयांयाना मराठी जाणून घेणे आवश्यक ठरले. तो त्यांच्या धर्मसाधनेचा भाग बनला.

त्यामुळे तमिळ, तेलुगू, गुजराथी, हिंदी, पंजाबी अशा वेगवेगळ्या भाषा बोलणाऱ्या महानुभाव अनुयायांना मराठीचा अभ्यास करावा लागला. धर्मभाषा म्हणून मराठीचा वापर करावा लागला.

त्यांच्यासाठी महानुभाव मराठी ग्रंथाची हस्तलिखिते वरगंळापासून काबूल पर्यंत फैलावली. कोणत्याही भारतीय भाषेतील हस्तलिखिते साधारणतः त्या भाषेच्या प्रदेशमर्यादेतच सापडतात. याला अपवाद मराठी हस्तलिखितांचा आहे. मराठी हस्तलिखित कच्छपासून कटकपर्यंत आणि काश्मीरपासून कुंभकोणम पर्यंत कोठेही सापडतात. त्यात महानुभाव महंतांचा आणि वासनिकांचा वाटा मोठा आहे.

महाराष्ट्रातील स्थानदर्शनासाठी परप्रांतीय आणि परभाषिक वारंवार महाराष्ट्राच्या आणि मराठी जन-जीवनाच्या संपर्कात येतात. त्याचप्रमाणे उत्तर-दक्षिणेतील महानुभव मठ-मंदीरांना मराठी महंत व वासनिक भेटी देतात.

हा जो भिन्न भाषांचा परस्परसंपर्क घडला आहे, घडतो आहे, त्यांचा नेमका परिणाम काय होतो आहे? मराठीवर कोणता परिणाम होतो आहे? त्यांच्यातील आदान-प्रदानाचे नेमके स्वरूप काय आहे? हे सगळे प्रश्न संशोधकांना आव्हान करणारे आहे. दोन भिन्नभाषक संशोधकांनी एकत्र येऊन काम करण्यासाठी हे विषय आहेत.

६. बहुभाषिक साहित्यनिर्मिती :

वेगवेगळ्या भाषा बोलणारे लोक जेव्हा एकमेंकात मिसळतात, तेव्हा भाषेबरोबर साहित्य आणि संस्कृती यांचीही सरमिसळ होते. महानुभावांच्या पंथप्रसाराबरोबर परभाषक परप्रांतीयांनी जशी मराठी भाषा आत्मसात केली, तशी आपापल्या भाषेत पंथविषयक साहित्याची निर्मिती केली. महानुभवांच्या या भिन्नभाषक साहित्य-निर्मितीची येथे केवळ नोंद करणे शक्य आहे.

मराठीचा पुरस्कार करणाऱ्या महानुभाव पंडितांना संस्कृतचे अनिवार आकर्षण होते. 'षटशास्त्रपारंगत माहिमभट', 'संस्कृत सरळी', असलेले केसोबास, 'काव्यालापकलापकेलिकुशल' कवीश्वर भास्करभट्ट, बोरीकर, शब्दार्थशास्त्रज्ञ, आनेराज अशा किती तरी पंडितांनी संस्कृत रचना केलेली आहे. केसोबासांचे

'रत्नमालास्रोत', आनेराजवासांचा 'लक्षणरत्नाकर', आणि अनेक पंडितांची स्रोते, पूजावसर अशी विपुल, विविध प्रकारची संस्कृत रचना महानुभवांनी केलेली आहे. शिक्षा, कल्प, व्याकरण, निरुक्त इ. चा उज्वल आदर्श समोर ठेवून महानुभाव पंडितांनी श्रीचक्रधरांच्या श्री श्रुतिवचनांवरील भाष्य, महाभष्यांची रचना केली. वार्तिक, नैयायिक, मीमांसक, वैद्याकरणी आणि साहित्य शास्त्रज्ञ यांची परंपरा जोपासली. श्रीमद्भगवतगीतेवर त्यांनी संस्कृत रचना केली.

इंग्रजीमध्येही परदेशी अभ्यासकांनी मौलिक काम केले आहे. इआन रिसाइड यांनी परिश्रमपूर्वक महानुभाव वाङ्मयाची सूची सिद्ध केली आहे. ॲन फेल्ड हाऊस यांनी 'सूत्रपाठ', 'डीड्स ऑफ गॉड इन ऋद्धिपूर' हे गोविंदप्रभूचरित्र ही दोन महत्त्वाची संपादने इंग्रजीत केली आहेत. त्यांच्या प्रस्तावना अंत्यत विचारप्रर्वतक असून पंथीय विचारावर नवा प्रकाश टाकणाऱ्या आहेत. श्री. जाधव यांनी समग्र 'लीळाचरित्र' या महाग्रंथाचे सुबोध इंग्रजी भाषांतर केले आहे. महानुभाव ग्रंथांची भाषांतरे चिकित्सक संपादने आणि विचारचर्चा असे इंग्रजीतील महानुभाव वाङ्मयाचे स्वरूप आहे.

याप्रकारचे सर्वात जास्त लेखन हिंदी भाषेत आहे. हिंदी भाषेत महानुभव पंथीयांची अनेक नियतकालिके चालविली जातात. शास्त्रीय व ललित अशी दोन्ही प्रकारची लेखने आहेत. विशेषतः श्रीचक्रधरांच्या तत्त्वविचारांची मांडणी आणि स्पष्टीकरण करणारे लेखन दर्जेदार आहे. हिंदीतील ललित साहित्याचे स्वरूपही तितकेच दर्जेदार आहे. आपण नमुन्यादाखल हिंदीतील श्रेष्ठ लेखक सुभाष नरुला यांच्या लेखनाचा विचार करू. नरुला यांनी लिळाचरित्राचे साररूप भाषांतर हिंदीमध्ये केले.

त्यांनी महानुभाव आचार्य आणि साध्वी यांच्यावर अप्रतिम चरित्रात्मक कादंबरी लेखन केले आहे. 'अभय चरण' 'अरविंद चरण' मधून श्रीचक्रधरांचे आकाशगामी व्यक्तिमत्त्व पकडण्याचा प्रयत्न केलेला आहे. 'आचार्य नागदेव', 'सत्यदर्शी महदाइसा', 'सरल संत अबाईसा' या त्यांच्या कादंबऱ्या अध्यात्ममार्गावरील वाटचालीचे मानवी पातळीवर चित्रण करतात. 'महामहिम माहिमभट' ही त्यांची सर्वोत्कृष्ट कादंबरी आहे. विद्वत्तेच्या अहंकारात गुरफटलेल्या पंडितापासून निरहंकांरी, भक्तापर्यंतची त्यांची वाटचाल ते रंगवितात. त्यांच्या मनाचे विविध तरंग त्यांनी मनोविश्लेषणासह रंगविले आहेत. सुभाष नरुला यांनी उभी केलेली चरित्रचित्रे नव्या अर्थाने उजळलेली आहेत.

पंजाबी मध्ये असे किती तरी साहित्य लिहिले गेले असेल. पंजाबी, गुजराथी, कन्नड, तेलुगू भाषांमधून मराठी ग्रंथांची भाषांतरे, संपादने, तत्त्वचिंतन, ललितसाहित्य, अशी विपुल पंथीय रचना आहे.

या रचनेचा मराठी अभ्यासकांना पुरेसा परिचय नाही. संशोधकांसाठी महानुभावांची भिन्नभाषिक साहित्यनिर्मिती हे मोठे क्षेत्र आहे. त्या त्या प्रांतीय भाषेतील पंथसंबंद्ध साहित्याची प्रथम सूची केली पाहिजे, त्याचे वर्गीकरण केले पाहिजे. त्यातील विचारांची चिकित्सा करून त्यातील नवतेचा शोध घ्यावा लागेल, त्यातील ललित साहित्याचे आकलन, आस्वाद आणि मूल्यमापन करावे लागेल. अशा रीतीचे अभ्यास त्या त्या प्रांतातील स्थानिक महानुभाव पंडितांच्या सहकार्यानेच करणे शक्य आहे.

अशा सर्व बहुभाषिक साहित्यनिर्मितीच्या एकत्रित अभ्यासातून महानुभावांच्या प्रज्ञा आणि प्रतिभेचा धाडोळा घेता येईल. भारतीय साहित्यातील महानुभावांचे योगदान स्पष्ट करता येईल.

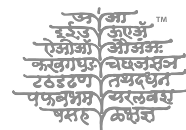
संदर्भ आणि टिपा :

१. अशोक केळकर, "भारतातील भाषिक विविधता आणि भाषिक सत्त्व", समाज प्रबोधन पत्रिका, जुऑस, २००१, पृ. १४१.

२. हंसराज खामनीकट, "पंचावतार चरणांकित स्थानदर्शन", महानुभाव साहित्यादर्शन प्रकाशन, माळवडगाव, ता. श्रीरामपुर, जि. अहमदनगर. तिसरी आवृत्ती २००३. (प. आ. १९८८) पृ. १७-२०.



अनुक्रमणिका





पाठभेदांची कारणमीमांसा

प्रा. विजया लेले

पाठसमीक्षा शास्त्राचा आवाका बराच विस्तृत आहे. पाठभेदांसह अनेक संहिता समोर असताना त्यातून नेमका पाठ निवडून मूळ संहितेच्या शक्य तितक्या जवळ जाण्याचा प्रयत्न करणे हा या शास्त्राचा मुख्य उद्देश होय. परंतु अनेकदा एखादे साहित्य संहिताबद्ध होण्याआधी ते लोकमुखी रूळलेले वा प्रचलित असलेले असे 'वाङ्मय' असते व त्यास सुबद्ध, पक्के असे ग्रंथरूप प्राप्त झालेले नसल्याने त्यात साहजिकच फेरफार होत राहतात. जनसामान्यांच्या तोंडून म्हणजेच लोकमौखिक परंपरेने आलेले हे 'लोकभोग्य वाङ्मय' लिखित स्वरूपात येत असतानाही त्याच्या अनेक नकला (Copies) करणाऱ्या लेखनिकांच्या स्थितिपरत्वे वा स्वभावधर्मानुसार पाठभेदांस व सरमिसळीस वाव राहतो. (याला अपवाद वैदिक वाङ्मय. कारण मौखिक परंपरेतून आलेले असूनही, घनपाठ, जटापाठ, क्रमपाठ आदी रूपांत मोजक्याच व्यक्तींच्या शिस्तबद्ध पाठांतरातून ते साकारले गेल्यामुळे मागाहून ते सुबद्धपणे ग्रंथनिविष्ट झाले.) म्हणूनच प्रा. व्ही. एस. सुकथनकरांनी 'महाभारत' या महाकाव्यास 'प्रचल वा परिवर्तनी साहित्य' (fluid literature) असे म्हटले आहे. अर्थात हे विधान 'रामायण' व 'पुराणे' यांनाही लागू पडते. कारण सामान्य जनमनास जे भावते, आकर्षित करते ते 'वाङ्मय' जिवंत व परिवर्तनशील असते.

अशा ह्या 'प्रचल' वाङ्मयात अनेकदा पाठभेद निर्माण होतात, व ते का निर्माण होतात ह्याचा शोध घेणे आवश्यक आहे. प्रा. एस. एम. कत्र्यांनी ह्या पाठभेदांचे शास्त्रशुद्ध विवेचन करून तीन प्रकार सांगितले आहेत. ते असे– वाचण्यातील/लिहिण्यातील चूक (Visual Carruption), मन:स्थितीमुळे झालेली चूक (Psychological), अनवधानाने झालेली चूक (Accidental) आणि हेतुतः (Deliberately) केलेली सुधारणा. ढोबळ वर्गीकरण म्हणजे अभावितपणे झालेला (Involuntary) व थोड्या फार प्रमाणात सहेतुकपणे (Semivoluntary), आणि पूर्णतः सहेतुकपणे (Voluntary) केलेला पाठभेद. अशा ह्या सर्वप्रकारच्या शक्यतांच्या पार्श्वभूमीचा विचार करून संपादकास मूळ पाठाचा शोध घ्यावा लागतो.

पाठभेदांना जबाबदार असणाऱ्या अनेक घटकांमध्ये लेखनिक हा एक महत्त्वाचा घटक असतो. अनवधानाने वा अभावितपणे झालेले पाठभेद बहुधा लेखनिकामुळे झालेले असतात. प्रत्येक लेखनिकाची लिहिण्याची एक विशिष्ट पद्धत असते. विशिष्ट अक्षरांचे एक खास वळण असते, आणि त्यातसुद्धा राजस्थानी, जैन, गुजराथी, मराठी, बंगाली असे प्रादेशिक वैशिष्ट्यही असते. त्यामुळे देवनागरी ही एकच लिपी असली, तरी वेगवेगळ्या प्रदेशातील लेखनिक वेगवेगळ्या प्रकारे लिहितात. (त्यांचे प्रादेशिक वळण वेगवेगळे असते.) उदा., 'प', 'य', 'ष', 'म', 'स' ही अक्षरे लिहिताना त्यांचे थोडेसे जरी वळण बदलले, तरी त्याचा इतर अक्षरांशी घोटाळा होऊ शकतो. थोडी उदाहरणे पाहूया. ब × ष; व × ब; ख × रव अशी अनेक उदाहरणे देता येतील. अनेक राजस्थानी व जैन लेखनिक दोनदा रकार लिहितात. उदा., मार्ग्र (मार्ग); स्वर्ग्र (स्वर्ग). कधी कधी 'रफारा'च्या पूर्वीच्या व्यंजनाचे दित्व होते. (उदा., मार्ग्ग, वर्त्तमान, इ.) तर काहीजण परसवर्ण लिहिण्याऐवजी अनुस्वार देतात. उदा., परंपरा (परम्परा); चंपक (चम्पक). काही राजस्थानी लेखनवीस अनुनासिकवर्णाच्या आधीच्या वर्णावर अनावश्यक अनुस्वार देतात. (उदा., 'प्रबंध' ऐवजी 'प्रंबध'). अशा संहितेची नक्कल करणारा जर वेगळ्या प्रदेशातील असेल, तर तो अनुस्वार व परसवर्ण दोन्ही लिहितो.(उदा., 'भ्रमन्ति' ऐवजी 'भ्रमंन्ति'). प्रा. दामोदर कोसांबींनी त्यांच्या 'शतकत्रयी'च्या आवृत्तीच्या प्रस्तावनेत महाराष्ट्रीय लेखनिकांचे एक मजेदार वैशिष्ट्य नोंदविले आहे. अर्थात हे सर्वच लेखनिकांना लागू पडत

नाही. त्यांनी 'शतकात्रयी'च्या वेगवेगळ्या प्रदेशांतील व लिपींतील तीनशे सत्त्याहत्तर पोथ्या मिळविल्या होत्या. काही लेखनिकांची प्रदेशानुसार वैशिष्ट्ये त्यांनी नोंदविली आहेत. त्यात महाराष्ट्रीय लेखनिकांविषयी ते म्हणतात, की ते ऱ्हस्व-दीर्घांची सरमिसळ करतात व अनावश्यक विसर्ग व अनुस्वार देत असतात.

Maharashtrian scribes generally confuse the length of इ and ई ; उ and ऊ and scatter the anuswaras and visargas here and there, the way of seasoning, at random. (Bhartruhari's Satakatrayi-pp 73) (येथे मला माझा एक वैयक्तिक अंदाज, अर्थात अशास्त्रीय, द्यावासा वाटतो. पूर्वी कोकणातून आलेल्या माणसांच्या बोलण्यात एक अनुनासिक ध्वनी जाणवत असे व कदाचित तोच लेखनात उतरत असेल.)

प्रत्येक लिपीत जोडाक्षरांची पद्धत वेगवेगळी असते. देवनागरीत दोन्ही अक्षरे उच्चारानुसार एकाच्यापुढे दुसरे ह्या प्रमाणे लिहितात, तर शारदा (काश्मिरी) व इतर काही लिप्यांमध्ये ते अर्धे अक्षर वर व पूर्ण अक्षर खाली अशा प्रकारे जोडणी करतात. एका लिपीतून दुसऱ्या लिपीत लिप्यंतर करताना, अनेकदा लेखनिकाच्या मातृलिपीचा परिणाम स्वाभाविकपणे होतो. ह्यासच 'मनःस्थिती'ची चूक (Psychological Mistake) असे म्हणतात. अनेकदा पुढच्या शब्दाचा विचार डोक्यात चालू असेल, तर त्याची अक्षरे अगर कानामात्रा आधीच्या शब्दात येतात. काही खूप जुन्या हस्तलिखितांमध्ये पृष्ठक्रमांक एका बाजूस आकड्यांत व एका बाजूस अक्षरी दिलेले असतात. काही वेळेस लेखनिक त्यांची ही सरमिसळ करतो.

पाठभेदांचा विचार करताना पूर्वीच्या शिक्षण पद्धतीचाही थोडा विचार करावयास हवा. तेव्हा यांत्रिक छापखाने अस्तित्वात नव्हते. लेखनिक काही वेळेस समोरच्या संहितेतून प्रत्यक्ष नक्कल करीत असत, तर काहीवेळेस एक व्यक्ती संहिता वाचीत असे व बाकीचे ती उतरवून घेत असत, जर त्या वाचकाचे उच्चार, विशेषतः श, ष, स, च, छ हे वर्ण स्पष्ट नसतील, तर गोंधळ होतो. ज्ञ ह्या वर्णाच्या उच्चाराच्या बाबतीत आजही भारताच्या उत्तर व दक्षिण प्रदेशात खूप फरक आहे. एक प्रसिद्ध श्लोक पाहूया.–

यद्यपि बहु नाधीषे, तथापि पठ पुत्र व्याकरणम्।
स्वजनः श्वजनो माऽभूत्, सकलः शकलः सकृत् शकृत्।।

ह्या श्लोकात वडील मुलाला उच्चाराचे महत्त्व सांगतात. 'सकल'– (पूर्ण) चा उच्चार जर तू 'शकल' (तुकडे तुकडे) असा, 'सकृत्'– (एकदा) चा 'शकृत्' (शेण) 'स्वजन'चा 'श्वजन' (कुत्रा) असा उच्चार केलास तर केवढा अनर्थ होईल? त्याचप्रमाणे –

आशीर्वाद न गृहीयात् × × × ×
शतायुरिति वक्तव्ये हतायुरपि उच्यते।।

(× × × × या ठिकाणी ज्याची निंदानालस्ती करावयाची असेल त्या प्रदेशाचे नाव घालतात.)

काही प्रदेशात 'श' चा उच्चार 'ह' करतात. (सुरत--हुरत), तर 'शतायु'च्या ऐवजी 'हतायु' म्हटले तर केवढा अनर्थ होईल? म्हणून संहिता–वाचकाचे उच्चार स्पष्ट असणे फार महत्त्वाचे आहे.

अनेकदा शिक्षक विद्यार्थ्यांना शिकविण्याच्या दृष्टीने अगर विद्यार्थी स्वतःसाठी पानाच्या वरच्या खालच्या अगर दोन्ही बाजूंच्या जागेत स्वतःसाठी काही नोंदी, टीपा लिहीत असत. उदा., अब्दुल रहेमान कृत 'सन्देशरासक' (भाण्डारकर इन्स्टिट्यूट) च्या हस्तलिखितात त्यात असलेल्या श्लोकांच्या वृत्तांच्या व्याख्या प्रत्यक्ष संहितेत अंतर्भूत आहेत. कोणताही कवी स्वतःच्या काव्यात सलगपणे वर्णन करताना त्याच्या वृत्तांची चर्चा करणार नाही. कोणीतरी शिक्षक अगर विद्यार्थ्याने त्यात घातल्याचे स्पष्टपणे दिसते. नक्कल करताना जर एखादा शब्द अगर अक्षर उकलले नाही तर, प्रामाणिक लेखनिक दडपून न देता बरोबर तेवढ्या अक्षरांची जागा - - - अशा खुणेने रिकामी सोडतात. पाठसमीक्षाशास्त्राच्या परिभाषेत ह्याला 'रिक्त जागा' (Lacuna) असे म्हणतात. जर चुकून एखादी ओळ, शब्द अगर अक्षर राहून गेले, तर लेखनिक 'काकपद' '^' खूण करून अगर दुसरी कोणती ही खूण करून दाखवीत. खाडाखोडीमुळे पान अस्वच्छ दिसू नये व शाई व कागदाचीही नासाडी होऊ नये (त्या काळात ह्या गोष्टी खूप दुर्मीळ होत्या.) म्हणून बाजूला ओळीच्या क्रमांकासह लिहीत असत. हे सर्व

अनुक्रमणिका

घटक जरी वरवरचे वाटले, तरी पाठभेदांवर त्याचा निश्चितपणे परिणाम होतो. नाटकांच्या बाबतीत आजूबाजूंच्या सूचनांचा अंतर्भाव संहितेत सहजपणे होऊ शकतो. नट, दिग्दर्शक, नेपथ्यकार स्वतःच्या प्रतीमध्ये स्वतःसाठी विशिष्ट नोंदी करतो व अनेकदा त्या सहजपणे संहितेत शिरतात. मध्येच एखाद्या दिग्दर्शकास अगर नटास एखादा सुंदर श्लोक/वाक्य सुचते व ते अमुक पात्राच्या तोंडी असावे असे वाटते. तेवढा भाग नाटकात समाविष्ट होऊन जातो.

आपण प्राचीन लेखनपद्धतीचाही विचार करणे आवश्यक आहे. त्या वेळेस शब्द न तोडता (कदाचित कागद वाचविण्यासाठी असेल) लिहिण्याची पद्धत होती. तेव्हा शब्द तोडताना आणि विशेष म्हणजे संस्कृत वाङ्मयात बरेच वेळा गडबड होत असे. ह्याची दोन तीन उदाहरणे खूप प्रचलित आहेत. गीतेत 'अहम्वैश्वानरो भूत्वा' (१५.१४) – 'अहम् वै श्वा नरो भूत्वा'; 'दशरामशरा'चा अर्थ न कळल्यामुळे 'दशरा मशरा' अशी हास्यास्पद तोडणी होते. 'देवेन' ही 'देव' शब्दाची तृ. वि. ए. व. ह्याची 'देवे' (देव. सप्तमी वि. ए. व.)- - 'न' (नकार) हे एक आणखी उदाहरण आहे. पृष्ठमात्रा लिहिण्याची अगर वाचण्याची सवय नसेल, तरी सुद्धा चुका होऊ शकतात. पृष्ठमात्रा म्हणजे मात्रा उजवीकडे देण्याऐवजी डावीकडे देण्याची पद्धत. उदा., 'पा' लिहायचे असल्यास 'प' असे लिहिणे काही जैन लेखनिकांमध्ये शब्दाची विभक्ती दर्शविण्यासाठी त्यावर त्याचा अंक लिहिण्याची पद्धत होती. (अत्यंत बारीक व सुंदर अक्षरात अशा प्रकारे लिहिलेली 'कातन्त्र व्याकरणा'ची पोथी मी स्वतः पाहिली आहे.)

एकच शब्द वारंवार येणे, (विशेषतः वेदान्तासारख्या गहन विषयाच्या टीकेमध्ये) समान ध्वनी असणारे शब्द, एकच शब्दसमूह वारंवार येणे, समान सुरुवात अगर अंत असणारे शब्द. ह्या सर्व कारणांमुळे नक्कल करताना काही वेळां दोन-चार ओळी अगर पूर्ण परिच्छेद सुद्धा गळून जातो. वर्णविपर्यय म्हणजे रचिते × चरिते; ऐरावणो रावणः × ऐवारणो रावणः; ह्यांमुळे पाठभेद तयार होतात.

वृत्तांच्या आड न येणाऱ्या 'अभि', 'अति', 'अधि' अशा उपसर्गांच्या अदलाबदलीमुळे किंवा 'नरश्रेष्ठ', 'नरेश्वर', 'नराधिप' अशा अर्थाच्या दृष्टीने फारसा फरक न पडणाऱ्या पर्यायी शब्दांमुळे सुद्धा पाठभेद तयार होतात. अनेकदा पर्यायी रचनासुद्धा आढळून येतात. उदा.,
व्यथितो विमनाऽभवत् × विमना व्यथितोऽभवत्।
आता पर्यंत आपण पाहिलेले पाठभेद काही प्रमाणात वरवरचे वाटले, तरी काही वेळां नक्कल करताना शब्दाचा अर्थ न समजल्यामुळे होणाऱ्या चुकांकडे विशेष लक्ष द्यावे लागते. विशेषत्वाने फक्त शब्दकोशात आढळणारे असे अपरिचित शब्द लेखनिकास चकवू शकतात व त्याऐवजी तो सहजी दुसरा शब्द लिहितो. ह्याचे सुंदर उदाहरण डॉ. कोसंबींनी दिले आहे.

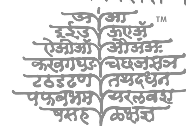
पण्यस्त्रीषु विवेककल्पलतिकाशस्त्रीषु रज्येत कः।।१०९।।

येथे 'शस्त्री' शब्द फारसा प्रचारात नाही. 'शस्त्री' म्हणजे चाकू अगर सुरी. येथे किती पाठभेद असावेत? 'शास्त्रेषु रम्येत कः।, सुस्त्रीषु रम्येत काः।, शस्त्रेषु सज्जेत कः।, शास्त्रेषु लज्जा कुतः।' इ.

कंाही वेळा व्याकरणदृष्ट्या चुकीचा पाठ सामान्य साहित्यात म्हणजे फारसे शास्त्रीय नसलेल्या साहित्यात असतो व बरेच वेळां तो त्या प्रदेशातील विशिष्ट प्रयोगामुळे किंवा अनुप्रास साधण्यासाठी योजलेला असतो.
उदा. मज्जत्वम्भसि यातु मेरुशिखरम् शत्रून् जयत्वा हवे वाणिज्यं कृषिसेवनादि सकला विद्याकला शिक्षतु ।
आकाशं विपुलं प्रयातु - - - - - - - - -।।२११।।

ह्या श्लोकात मज्जतु, यातु, जयतु, प्रयातु वगैरे सर्व अनुप्रास साधण्यासाठीचे शब्द आहेत व व्याकरण दृष्ट्या शुद्ध आहेत. परंतु फक्त 'शिक्षतु' हा चुकीचा परस्मैपदी प्रयोग आहे. प्रा. एम. आर. काळ्यांनी भर्तृहरीच्या 'शतकत्रयी'ची जी आवृत्ती काढली त्यात त्यांनी उपयोगात आणलेल्या हस्तलिखितांपैकी फक्त एकामध्ये 'शिक्षताम्' हा आत्मनेपदी शुद्ध प्रयोग आहे. आणि हा 'सुधारित' (emended) पाठ आहे हे अगदी उघड आहे.

ऋतुवर्णन, निसर्गवर्णन, विवाहवर्णन, नायकाची स्तुती, खलनायकाची निंदा अशा अनेक प्रसंगी लेखनिकास/वाचकास स्वतःची प्रतिभा साकार करावीशी वाटते. विशेषतः, कथा कीर्तनकारास विशिष्ट





जनसमुदायाच्या आवडीनिवडीनुसार कांही प्रसंग विशेष रोचकपणे मांडावे लागतात, सुभाषितांचा उपयोग केला जातो व कालांतराने हे सर्व मूळ संहितेत समाविष्ट होते. अशा प्रकारे श्लोक, कथानके व काहीवेळा सर्गच्या सर्ग ह्या सगळ्यांची सरमिसळ होते.

एखाद्या संहितेचा विशिष्ट सिद्धान्ताच्या समर्थनार्थ उपयोग केला जातो, तेव्हा तो सहेतुकपणे केलेला पाठभेद असतो. ह्याचे उत्तम उदाहरण म्हणजे 'वाल्मीकि-रामायणा' वरील टीका. रामानुजाचार्य आणि गोविन्दराज यांनी त्यांच्या टीका त्यांच्या विशिष्टाद्वैत सिद्धान्तानुसार लिहिल्या व महेश्वरतीर्थ, कटकयोगीन्द्र व नागेशभट्ट यांनी शंकराचार्यांच्या अद्वैतसिद्धान्तानुसार लिहिल्या. ह्या टीकाकारांनी स्वतः पाठ प्रत्यक्षपणे बदलेले नाहीत, परंतु कालांतराने त्यानुसार पाठभेद तयार होत गेले.

कांही वेळां एकमेकांशी सुसंगत नसलेल्या प्रसंगांमध्ये किंवा वक्तव्यांमध्ये संगती साधण्यासाठी (harmonizing) थोडा बदल अगर प्रक्षेप केलेला आढळतो. 'महाभारता'तील युधिष्ठिराचा राज्याभिषेक प्रसंग व अर्जुनाचे प्रत्यक्ष स्वतःच्या गुरूशी होणारे युद्ध (महा. समी. आवृत्ती, परिशिष्ट १, क्र. ८०) हे हेतुतः केलेले प्रक्षेप आहेत.

आतापर्यंत आपण लेखनिक, वाचक, गरू, शिष्य, विशिष्ट सिद्धान्ताचा प्रचार ह्या सर्व कारणांमुळे होणाऱ्या पाठभेदांचा विचार केला. परंतु अनेकदा लेखनिकांनी वाचकांनी अत्यंत नम्रपणे केलेल्या विनंतीचाही विचार व्हावयास हवा. कांही लेखनिक

यादृशं पुस्तके दृष्टम् तादृशं लिखितम् मया।
यदि शुद्धमशुद्धं वा मम दोषो न दीयते।।

ह्या प्रमाणे सांगून मोकळे होतात, तर कांही मात्र अत्यंत नम्रपणे पुढीलप्रमाणे विनंती करतात–

- करकृतमपराधं क्षन्तुमर्हन्ति सन्तः।
- भग्नपृष्ठिकटिग्रीवा मूर्धमुष्टीरधोमुखम्।
- कष्टेन लिखितम् शास्त्रम् यत्नेन/पुत्रवत् परिपालयेत्।।
- अक्षरम् यत् परिभ्रष्टम् मात्राहीनं तु यद् भवेत्।
  क्षन्तुमर्हन्ति विद्वांसः कस्य नास्ति व्यतिक्रमः।।
- गच्छतः स्खलनं वापि भवत्येव प्रमादतः।
  हसन्ति दुर्जनास्तत्र समादधति पण्डिताः।।
- भो! भो! पुस्तकवाचकाः! बुधवराः! युष्मानहं प्रार्थये
  यद् हस्तत्वरया प्रमादजनितं बिन्द्वक्षरभ्रंशनम्।
  तद् दृष्ट्वा न शपेत मन्युवशगास्त्वत् पादपङ्केरूहद्वंद्वे
  मे प्रणतस्य पुस्तकमिदं भृगङ्यते क्षम्यताम्।।



अनुक्रमणिका

रामेणरामदासेन लिखितं वाल्मीकिरामायणातील आदिकांड व दाक्षिणात्य वाल्मीकिरामायणातील बालकांड यांचा तौलनिक अभ्यास

प्रा. निलेश जोशी

प्रस्ताविक :–

वेदवेद्य परमपुरुषोत्तम दशरथनंदन श्रीरामाच्या रूपात अवतीर्ण झाले आणि साक्षात वेदच वाल्मीकी मुनींच्या मुखातून रामायणाच्या रूपाने प्रकट झाले, अशी सर्व आस्तिकवादींची पुरातन श्रद्धा आहे. आणि म्हणूनच 'श्रीमद् वाल्मीकीय रामायण' वेदतुल्य प्रतिष्ठा पावले आहे.

याशिवाय महर्षी वाल्मीकी आदिकवी व त्यांचे आदिकाव्य म्हणून रामायण भूतलावरील आद्यकाव्य मानले आहे.

महर्षी व्यासांनी वाल्मीकीयरामायणाचा अभ्यास करूनच पुराणे व महाभारताची रचना केली, असा 'बृहद्धर्मपुराणा'त उल्लेख आढळतो. [१] त्यामुळे व्यासांनी अनेक पुराणांमध्ये रामायणाचे माहात्म्य वर्णिले आहे. उदा., स्कंदपुराण, [२] अग्निपुराण, [३] गरुडपुराण [४] इत्यादी पुराणांमध्ये रामायण-माहात्म्य, रामायणसार आले आहे.

तर 'राम' हेच ज्यांचे आराध्य, उपास्य दैवत आहे, ज्यास ते स्पष्ट शब्दात म्हणतात–

समर्थे समर्थ करावे। तरीच समर्थ म्हणवावे।
त्रैलोक्यासि पडले ठावे। सामर्थ्य ज्याचे।। [५]

असे समर्थ संप्रदायाचे संस्थापक समर्थ रामदास स्वामी. त्यांनी विविध प्रकारे रामकथेचे महत्त्व प्रतिपादन केले आहे. माणसाला आपल्या भोवताली जनसमुदाय जमवून त्यांच्याशी कथा, गोष्टी करणे आवडते, अशा वेळी समर्थ सांगतात.–

"उदासवृत्तीस मानवे जन। विशेष कथा निरूपण।
रामकथा ब्रह्मांड भेदून । पैलाड न्यावी।।" [६]

अर्थात रामकथा केवळ आप्तगणांमध्ये सांगावी असे नव्हे, तर ती सर्वत्र प्रसृत करून साऱ्या ब्रह्मांडात पसरवावी. कारण 'रामकथेचा प्रसार' हा आयुष्याचे सार्थक करणारा मार्ग आहे, असे समर्थांचे प्रतिपादन आहे.

समस्त कथांमध्ये 'समस्तांमध्ये श्रेष्ठ या राघवाची'[१] असे सांगणाऱ्या समर्थ रामदास स्वामींनी आपल्या बालवयात टाकळी येथे तपश्चर्येच्या काळात वयाच्या १४व्या वर्षी संपूर्ण 'वाल्मीकिरामायणाची' प्रत स्वतःच्या हातांनी लिहून काढली, जी प्रत श्री शंकर देव ऊर्फ नानासाहेब देव यांना 'बीड' येथील मठात सापडली.

त्याच हस्तलिखित पोथीतील 'आदिकांड' व दाक्षिणात्य वाल्मीकिरामायणातील 'बालकांड' यांची तुलना करून समर्थांनी ही लिहून काढलेली प्रत व दाक्षिणात्य प्रत यांच्यातील साम्य-भेद, वैशिष्ट्ये शोधून समर्थांनी ही हस्तलिखित प्रत तयार करताना दाक्षिणात्य प्रतीचा आधार घेतला होता का याचा शोध घेणे, हा मुख्य विषय आहे.

वाल्मीकिरामायणाच्या उपलब्ध प्रती :–

आज वाल्मीकीयरामायणाचे चार पाठ उपलब्ध होतात.–१) पश्चिमोत्तर शाखीय पाठ
२) वंग शाखीय पाठ
३) उत्तरभारतीय-काश्मिरी पाठ
४) दाक्षिणात्य पाठ

यापैकी 'पश्चिमोत्तर शाखीय वाल्मीकिरामायण', दयानंद महाविद्यालय, संस्कृत ग्रंथमाला प्रकाशनांतर्गत विश्वबंधू शास्त्री यांनी लाहोर येथून प्रकाशित केले आहे, तर वंगशाखीय रामायण 'गोरेशियो' यांनी 'पॅरिस' येथून प्रकाशित केले आहे. भारतात दाक्षिणात्य पाठ अत्यंत प्रसिद्ध पावलेला दिसतो, त्यामुळे गुजराथी प्रिंटीग प्रेस, मुंबई, निर्णयसागर प्रेस, मुंबई व गीताप्रेस गोरखपुर

१ बृहद्धर्मपुराण, १।३०।४७, ५१, ५५.
२ स्कंदपुराण, उ. खं. १ ते ५ अध्याय
३ अग्निपुराण, ५ ते ३३ अध्याय
४ गरुडपुराण, पू. खं. १४३ वा अध्याय
५ दासबोध
६ दासबोध, १२।९।२६

१ युद्धकांड ओवी क्र. १।६

यांनी या दाक्षिणात्य पाठाच्या प्रती प्रकाशित केलेल्या आढळतात.

तुलनार्थ स्वीकृत दाक्षिणात्य प्रत :–

दाक्षिणात्य वालमीकिरामायणाची प्रत सर्वत्र प्रचलित व प्रमाण मानली जाते. ही प्रत निर्णसागर प्रेस, मुंबई यांनी इ. स. १९१२ रोजी प्रकाशित केली होती. याच प्रतीच्या आधारावर गीताप्रेस, गोरखपुर यांनी वाल्मीकिरामायणाच्या आज पर्यंत एकूण ३९ आवृत्त्या प्रकाशित केलेल्या आहेत. [१] त्यामुळे त्यांचीच प्रत स्वीकारून 'बालकांडाचे' समर्थ रामदास स्वामींच्या हस्तलिखित पोथीतील 'आदिकांडाशी' तुलना करावयाची आहे.

समर्थ रामदास स्वामींचे हस्तलिखित वाल्मीकिरामायण :–

श्री. शंकर देव ऊर्फ नानासाहेब देव यांनी बीड येथील मठात श्री समर्थ रामदास स्वामींनी त्यांच्या बाल वयात 'टाकळी' येथे तपश्चर्येच्या काळात वयाच्या १४व्या वर्षी लिहिलेली 'वाल्मीकिरामायणाची' प्रत सापडली.

ही वाल्मीकीयरामायणाची प्रत संपूर्णपणे उपलब्ध आहे. त्यातील सातही कांडे उपलब्ध होतात. या प्रतीत २४६०० श्लोक असून पृष्ठसंख्या १८२० आहे.

प्रत्येक कांडाच्या अंती समर्थांची "रामेण रामदासेन लिखितम्" अशी साममुद्रा आहे. म्हणून या हस्तलिखित पोथीचे नामकरण "रामेण रामदासेन लिखितं वाल्मीकिरामायणम्" असे केलेले आहे.

हस्तलिखित पोथीचे स्थूल स्वरूप :–

बीड मठातून उपलब्ध झालेली समर्थ रामदास स्वामींची हस्तलिखित वाल्मीकीय रामायणाची पोथी 'समर्थ वाग्देवता मंदिर, धुळे' येथे 'बाड क्र. ६५३' ने सुरक्षित आहे. यामध्ये आदिकांडापासून उत्तरकांडापर्यंत सात कांडे उपलब्ध होतात. त्यांची विभागणी पुढीलप्रमाणे–

कोष्टक क्र. १

अनु.	कांड क्र	कांडाचे नाव	पृ.संख्या	लेखनकाल शक गणनेनुसार
१	१	आदिकांड	७०	१५४४,माघ, शु.१३
२	२	अयोध्याकांड	१४१	१५७१,फाल्गु.कृ.७
३	३	अरण्यकाड	१४४	१५४४, माघ
४	४	किष्किंधाकांड	१२२	१५४५,अश्विन,कृ.१०
५	५	सुंदरकांड	७३	१५४५,मार्गशीर्ष,शु.१
६	६	युद्धकांड	२४४	१५४६,वैशाख,शु.३
७	७	उत्तरकांड	१३२	१५६७,कार्तिक,शु.१०
		एकूण पृष्ठसंख्या	९२६	

वरील कोष्टकावरून हे सिद्ध होते की, समर्थ रामदास स्वामींनी प्रथम 'आदिकांड' नंतर 'अरण्यकांड' ही दोन्ही कांडे एकाच वर्षी एकाच महिन्यात लिहून पूर्ण केली आहेत, तर 'किष्किंधाकांड' व 'सुंदरकांड' शके १५४५ या एकाच वर्षात लिहून पूर्ण करून लगेच शके १५४६च्या वैशाखात 'युद्धकांड' पूर्ण केलेले दिसते. त्यानंतर मात्र २१ वर्षांनी 'उत्तरकांड' व त्यानंतर ४ वर्षांनी शेवटी 'अयोध्याकांड' लिहिले आहे.

या लेखनात काळाची तफावत तर आहेच, पण आदिकांड, अयोध्याकांड अशा क्रमाने कांडांचे लेखन झालेले नाही. यावरून असे म्हणता येईल की, समर्थांसमोर जी रामायणाची प्रत होती, त्यामध्ये जसे जसे कांड उपलब्ध झाले, तस-तसे त्यांनी लिहून पूर्ण केले असावे. अर्थात हा सुद्धा एक स्वतंत्र संशोधनाचा विषय होऊ शकतो.

समर्थांची हस्तलिखित पोथी व दाक्षिणात्य पाठ यांची तुलना :–

"रामेण रामदासेन लिखितं वाल्मीकिरामायणम्" यातील 'आदिकांड' व दाक्षिणात्य पाठातील 'बालकांड' यांची तुलना करताना या दोहोतील सर्गरचना, श्लोकसंख्या, सर्गांची नावे, छंदरचना इत्यादी घटकांचा क्रमशः तुलनात्मक अभ्यास पुढीलप्रमाणे–

१) सर्गरचना :–

समर्थांनी बालकांडास "आदिकांड" असे म्हटले आहे. सर्गाच्या समापन वाक्यात म्हणतात, "इत्यार्षे रामायणे आदिकाण्डे..." [१] तर दाक्षिणात्य पाठात "इत्यार्षे श्रीमद्रामायणे वाल्मीकीये आदिकाव्ये बालकाण्डे..." [२]

१ श्रीमद्वाल्मीकीय रामायण, (प्रथम खण्ड) गीताप्रेस, गोरखपुर, उपसंहार पृ.क्र.९

१ बाड क्र. ६५३, आदिकांड, पृ. ०४, समर्थ वाग्देवता मंदिर, धुळे.,

२ श्रीमद्वाल्मीकीय रामायण (प्रथम खण्ड), गीताप्रेस, गोरखपुर, पृ. क्र. ३२.

असा उल्लेख आहे. समर्थांच्या हस्तलिखित पोथीत वाल्मीकीये आदिकाव्ये, बालकाण्डे हे शब्द आढळत नाहीत, तर दाक्षिणात्य पाठात 'आदिकांडे' हा शब्दप्रयोग कोठेही आढळत नाही. या दोन्ही प्रतीतील श्लोकसंख्या व सर्ग संख्या क्रमशः पुढील कोष्टकात देत आहे.

कोष्टक क्र. २

अनु क्र.	शीर्षक	रामेण रामदासेन लिखितं वाल्मीकिरामायणम् आदिकांडम्	दाक्षिणात्य–वाल्मीकिरामायणम् बालकाण्डम्	फरक
१.	सर्ग	८१	७७	०४
२.	श्लोक	२५०१	२२७०	२३१

वरील कोष्टकावरून स्पष्ट होते की, समर्थांच्या हस्तलिखित पोथीत दाक्षिणात्य पाठापेक्षा ०४ सर्ग अधिक असून २३१ श्लोक अधिक आहेत, आता प्रश्न पडतो की, हे श्लोक पूर्णपणे वेगळे आहेत की, त्यामध्ये पाठभेद आहेत, की अजून काही यासाठी दोन्ही प्रतींमधील सर्ग व श्लोकांची तुलना करणे गरजेचे वाटते, ती तुलना करून जे निष्कर्ष समोर आले, ते पुढील कोष्टकात मांडले आहेत.

२) सविशेष सर्ग व श्लोक संख्या :–

समर्थांच्या हस्तलिखित पोथीतील या 'आदिकांडा'त असे काही सर्ग आहेत ज्यामधील श्लोकसंख्या ही दाक्षिणात्य प्रतीपेक्षा कितीतरी अधिक आहे, तर काही ठिकाणी ही संख्या कमी भरते ते 'सविशेष सर्ग व श्लोकसंख्या' पुढीलप्रमाणे– कोष्टक क्र. ३

अनु.	सर्ग क्र.	रामेण रामदासेन लिखितं वाल्मीकिरामायणम् आदिकांडम्, श्लोकसंख्या	दाक्षिणात्य वाल्मीकिरामायणम् बालकाण्डम्, श्लोकसंख्या	फरक
१	३	१५०	३९	१११
२	४	७२	३६	३६
३	९	७१	२०	५१
४	१३	५०	४१	०९
५	३५	५०	२४	२६
६	४५	५९	४५	१४
७	७२	४०	२५	१५
८	७७	५१	२९	२२
९	७८	१६	–	
१०	७९	५०	–	
११	८०	२३	–	
१२	८१	३९	–	
(सर्ग ७८ ते ८१ वगळून) एकूण				२८४

उपरोक्त कोष्टकावरून स्पष्ट होईल की, समर्थांच्या हस्तलिखित पोथीतील श्लोकसंख्या ही खूप अधिक आहे. तिसंऱ्या सर्गापासून ७७ व्या सर्गापर्यंत दोन्ही प्रतींमध्ये सर्ग आढळतात, तेव्हा तिथपर्यंत विचार केला तर तब्बल २८४ श्लोकांचा फरक आढळतो. दाक्षिणात्य रामायणात ७७ सर्ग आढळत असल्यामुळे समर्थांच्या पोथीतील पुढील ७८ ते ८१ या चार सर्गांची श्लोकसंख्या १२८ आहे, ती जर यात मिळविली तर हा फरक ४१२ इतका मोठा आढळतो.

याशिवाय समर्थांच्या हस्तलिखित पोथीत दाक्षिणात्य प्रतीपेक्षा कमी श्लोकसंख्या असलेले लहान सर्ग देखील आढळतात, तेव्हा त्यांचा देखील विचार होणे आवश्यक वाटते म्हणून ते पुढील कोष्टकात देत आहे–

कोष्टक क्र. ४

अनु.	सर्ग क्र.	रामेण रामदासेन लिखितं वाल्मीकिरामायणम् आदिकांडम्, श्लोकसंख्या	दाक्षिणात्य वाल्मीकिरामायणम् बालकाण्डम्, श्लोकसंख्या	फरक
१	७	१९	२४	०५
२	१६	११	३२	२१
३	२४	१९	३२	१३
४	३१	१९	२४	०५
५	३६	१९	२७	०८
६	५८	०७	२४	१७
७	७०	१९	४५	२६
			एकूण फरक	९५

उपरोक्त कोष्टकावरून स्पष्ट होते, की दाक्षिणात्यपाठात देखील श्लोकसंख्या जास्त असलेले सर्ग आहेत. तसेच समर्थांच्या हस्तलिखित पोथीत अत्यंत मोठे उदा., ३रा सर्ग श्लोक १५०, सर्ग आहेत, तसे लहान सर्गही आहे. जसे समर्थांच्या पोथीतील आदिकांडातील ५८ वा सर्ग केवळ ०७ श्लोकांचा आहे, तर तोच सर्ग दाक्षिणात्य पाठात २४ श्लोकांचा आहेत. दाक्षिणात्य पाठातील ७० वा सर्ग ४५ श्लोकांचा असून

समर्थंच्या पोथीत १९ श्लोकांचा असल्यामुळे २६ श्लोकांचा फरक आढळतो आणि हा सर्वात मोठा फरक आहे. एकूण फरक ९५ श्लोकांचा पडतो. तेव्हा हे ९५ श्लोक समर्थांच्या हस्तलिखितात सापडत नाहीत. यावरून तरी असे म्हणता येईल की, समर्थांच्या लेखनाच्या वेळी त्यांच्या समोर दाक्षिणात्य रामायणाची प्रत नसावी.

३) सर्गनाम :–

दाक्षिणात्य वाल्मीकीयरामायणाच्या प्रतींमध्ये कोठेही सर्गान्ती त्या सर्गाचा नामनिर्देश आढळत नाही, तर केवळ "इत्यार्षे श्रीमद्रामायणे वाल्मीकीये आदिकाव्ये प्रथम: सर्ग:"[१] असा उल्लेख आढळतो. तर याउलट समर्थांच्या हस्तलिखित पोथीत एकूण ८१ सर्ग असून त्यापैकी ८० सर्गांना त्यांच्या-त्यांच्या विषयानुसार नावे दिलेली आहेत. त्यापैकी काही सर्गांची नावे व विषय पुढीलप्रमाणे–

कोष्टक क्र. ५

क्र.	सर्ग क्र.	सर्गनाम	सर्गाचा विषय
१	१	नारदवाक्यं नाम संग्रहसर्गः [२]	नारद व वाल्मीकींचा संवाद, संपूर्ण संग्रहात्मक
२	२	ब्रह्मागमनम् [३]	ब्रह्मदेवांनी प्रकट होऊन रामायण रचण्याची आज्ञा
३	३	अनुक्रमणिका [४]	संपूर्ण रामचरित्राचे क्रमाने वर्णन
४	१५	पायसोत्पत्तिः [५]	अश्वमेध यज्ञातून यज्ञीय पुरुषाने पायस देणे.
५	१९	दशरथपुत्रजन्म [६]	पायसप्राशनाने राम, लक्ष्मण यांचा जन्म
६	२१	विश्वामित्रागमनम् [७]	यज्ञसंरक्षणासाठी विश्वामित्राच दशरथाकडे येणे.
७	५०	जहल्याशापमोक्षणम् [८]	अहल्येचा उद्धार
८	६९	धनुर्थंगः : [१]	सीतास्वयंवर प्रसंगी शंकरार्मुक धन्युष्य मोडणे.
९	७५	दशरथपुत्रविवाहः [२]	राम, लक्ष्मण, भरत, शत्रुघ्न यांचा विवाह.
१०	७८	अयोध्यासंप्रवेशः [३]	सर्वांचा अयोध्येत प्रवेश
११	७९	भरतस्य मातामह-गृहगमनम् [४]	भरताचे मामाच्या घरी जाणे.
१२	८०	भरतस्य दूतागमनम् [५]	भरताचे दूत पाठविणे.

१ वाल्मीकीय रामायण, पृ. ३२,
२ रा. रा. लि. वा. रा. आदि. बाड क्र. ६५३, पृ. ४,
३ रा. रा. लि. वा. रा. आदि. बाड क्र. ६५३, पृ. ६,
४ रा. रा. लि. वा. रा. आदि. बाड क्र. ६५३, पृ. १०अ,
५ –"– पृ. २२अ,
६ –"– पृ. २५अ,
७ –"– पृ. २६अ,
८ –"– पृ. ४८.

अशा प्रकारे सर्व ८० सर्गांना नावे दिलेली दिसतात. तर ८१ व्या सर्गास नाव नसून "इत्यार्षे रामायणे वाल्मीकीये बालचरिते आदिकांडं समाप्तमिति" [६] असे सर्गसमापन-वाक्य आहे.

थोडक्यात, सर्गांना दिलेली नावे ही त्यातील विषयास अनुकूल असून समर्थांच्या या पोथीचे हे एक वैशिष्ट्य मानावे लागेल.

४) छंदविशेष :–

सर्व विश्रुत आहे की, रामायण हे 'अनुष्टुभ्' नामक छंदात निबद्ध आहे. महर्षी वाल्मीकींच्या मुखातून क्रौंचवधरूप शोक जो श्लोकाच्या रूपात परिणत पावून बाहेर पडला आणि वेदवाङ्मयेतर प्रथमच छंदप्रयोग असून तो 'अनुष्टुभ्' छंदात झाला.

दाक्षिणात्य वाल्मीकीयरामायण व समर्थांचे हस्तलिखित रामायण या दोन्हींमध्ये काही सर्गान्ती अनुष्टुभ् छंदाहून भिन्न छंदांचा प्रयोग केलेला आढळतो, ते श्लोक व छंद पुढीलप्रमाणे–

कोष्टक क्र. ६

क्र.	श्लोक अद्याक्षर	रा.रा.वा.रा.आदि-कांड सर्ग व श्लोक	दा.वा.रा.बालकांड सर्ग व श्लोक	छंदाचे नाव
१	पठन् द्विजो वागृ.	१।१०१	१।१००	उपेंद्रवज्रा
२	उदारवृत्तार्थ.	२।४६	२।४२	वंशस्थ

१ रा. रा. लि. वा. रा. आदि. बाड क्र. ६५३, पृ. ६०,
२ –"– पृ. ६४,
३ –"– पृ. ६६,
४ –"– पृ. ६८,
५ –"– पृ. ६८ अ,
६ –"– पृ. ६९ अ.

अनुक्रमणिका

अनु. क्र.	श्लोक अद्याक्षरे	रा. रा. लि. वा. रा. आदिकांड सर्ग व श्लोक	दा. वा. रा. बालकांड सर्ग व श्लोक	छंदाचे नाव
३	तदुपगत समास.	–	२।४३	पुष्पिताग्रा
४	इमौ मुनी.	४।७१	४।३५	वंशस्थ
५	ततस्तु तौ राम.	४।७२	४।३६	वंशस्थ
६	तामग्निमभ्दि.	५।२४	५।२३	इंद्रवंशा
७	तां सत्यनामा.	–	६।२८	इंद्रवंशा
८	तैर्मन्त्रिभिर्मन्त्र.	७।१९	७।२४	इंद्रवज्रा
९	स तस्य वाक्य	–	१४।६०	उपेंद्रवज्रा
१०	तमुद्धतं रावण.	१४।४३	१५।३३	वंशस्थ
११	तमेव हत्वा सबल	–	१५।३४	वंशस्थ
१२	ततस्तु ताः	१५।२२	१६।३१	वंशस्थ
१३	ततस्तु राजाप्रति	१५।२३	१६।३२	वंशस्थ
१४	तैर्मेघवृन्दा.	२०।२१	१७।३७	इंद्रवंशा
१५	इति हृदयसुखं.	२१।२४	१८।५९	पुष्पिताग्रा
१६	इति हृदयमनो.	२२।२०	१९।२२	अपरवक्त
१७	इति नरपति.	–	२०।२८	पुष्पिताग्रा
१८	इति मुनिवचना	–	२१।२२	पुष्पिताग्रा
१९	दशरथनृप.	–	२२।२४	पुष्पिताग्रा
२०	निहत्य तां यक्ष.	–	२६।३६	उपेंद्रवज्रा
२१	तयास राजर्षि	७८।१६	७७।२९	वंशस्थ
२२	स राजवर्यात्म.	८१।३९	–	उपेंद्रवज्रा

वरील कोष्टकावरून स्पष्ट होते की, दाक्षिणात्य शाखीय वाल्मीकिरामायणातील बालकांडात एकूण २१ श्लोकांमध्ये अनुष्टुभ् छंदाचा प्रयोग केलेला नाही, त्याहून वेगळे छंद वापरले आहे. तर समर्थांच्या पोथीत १४ श्लोकांमध्ये अनुष्टुभाहून इतर छंद वापरले आहेत. दोन्ही प्रतींमध्ये मिळून सहा वेगळे छंद वापरले आहेत. अपरवक्त्र, इंद्रवंशा, इंद्रवज्रा, उपेंद्रवज्रा, पुष्पिताग्रा व वंशस्थ असे हे सहा छंद वापरले आहेत, त्यापैकी इंद्रवंशा इंद्रवज्रा, उपेंद्रवज्रा व वंशस्थ हे चार समवृत्त आहेत, तर अपरवक्त्र व पुष्पिताग्रा हे दोन छंद अर्धसमवृत्त आहेत.

यावरून सिद्ध होते की, अनुष्टुभाहून इतर छंदांचा देखील प्रयोग केला आहे.

उपसंहार :–

समर्थ रामदास स्वामींनी स्वहस्ते लिहून काढलेली ही पोथी व त्यातील 'आदिकांड' व दाक्षिणात्यशाखीय वाल्मीकीयरामायणातील 'बालकांड' या दोहोंच्या तुलनेमागील मुख्य उद्देश हा होता, की समर्थांची ही पोथी शके १५४४ म्हणजे इ. स. १६२२ मध्ये लिहून काढलेली आहे. तेव्हा त्यांनी ही पोथी लिहिताना दाक्षिणात्य प्रत वापरली का, तसेच दाक्षिणात्य प्रतीशी त्यातील श्लोक जुळतात का, त्यामुळे त्यांच्यातील साम्य-भेद मांडून या दोन्ही मधील फरक स्पष्ट करून समर्थांच्या पोथीचे वैशिष्ट्य सर्व समाजापुढे आणणे. त्यानुसार उपरोक्त विवेचनातून, संशोधनातून पुढील निष्कर्ष समोर येतात.

निष्कर्ष :–

१) समर्थांनी पहिल्या कांडास 'आदिकांड' म्हटले आहे, तर दाक्षिणात्य प्रतीमध्ये 'बालकांड' नावाने प्रसिद्ध आहे.

२) समर्थांच्या आदिकांडात दाक्षिणात्य रामायणापेक्षा ०४ सर्ग अधिक आहेत, शिवाय २३१ श्लोक अधिक आहेत, जे दाक्षिणात्य पाठात उपलब्ध होत नाहीत.

३) समर्थांच्या आदिकांडातील १५० श्लोकांचा सर्वात मोठा सर्ग असून सर्वात लहान सर्ग ०७ श्लोकांचा आहे.

४) समर्थांच्याच पोथीत प्रत्येक सर्गाला नाव आहे, दाक्षिणात्य पाठात सर्गनाव दिलेले नाही.

५) समर्थांच्या पोथीत १४ श्लोकांमध्ये अनुष्टुभाहून इतर म्हणजे इंद्रवंशा, इंद्रवज्रा, उपेंद्रवज्रा, पुष्पिताग्रा व वंशस्थ या ५ छंदांचा वापर केला आहे, तर दाक्षिणात्य पाठात २१ श्लोकांमध्ये अनुष्टुभाहून इतर छंद वापरले असून समर्थांच्या पोथीतील ५ छंदांबरोबर सहावा 'अपरवक्त्र' नामक छंद अधिक आहे.

थोडक्यात, समर्थांच्या या आदिकांडाची दाक्षिणात्य वाल्मीकीयरामायणाशी तुलना करता स्पष्ट होते की, सर्गनाम, श्लोकांची संख्यात्मक तफावत, तसेच पूर्णपणे नवीन सर्ग व श्लोक आहेत; जे केवळ समर्थांच्या हस्तलिखित पोथीतच सापडतात. यावरून निश्चितपणे 'आदिकांडा'चे लेखन करताना तरी समर्थांच्या समोर दाक्षिणात्य वाल्मीकीयरामायण नसावे. अर्थात त्यावरून आदिकांड समर्थांनी लिहिलेली दिसत नाही. त्यामुळे उर्वरित पश्चिमोत्तरशाखीय रामायण, वंशशाखीय रामायण व कश्मीरीपाठ यांच्याशी तुलना करून मग निश्चित होईल की, नक्की कोणत्या शाखीय रामायणाशी समर्थांची प्रत जुळते किंवा समर्थांनी त्या विशिष्ट प्रतीवरून ही पोथी तयार केली.

पण येथे तरी हीच फलश्रुती म्हणावी लगेल, की दाक्षिणात्य वाल्मीकीयरामायणाशी समर्थांचे आदिकांड तंतोतंत जुळत नाही, तसेच त्याहून कितीतरी अधिक समर्थांच्या पोथीत आहे आणि यास २३१ श्लोकांची तफावत प्रमाण आहे. त्यामुळे "रामेण रामदासेन लिखितं वाल्मीकिरामायणम्" ही प्रत न केवळ महाराष्ट्रासाठी गौरवाची बाब ठरणार आहे, तर रामायणाच्या संशोधनात निश्चित नवीन प्रमाणे, नवीन विचारधारा निर्माण करून भारतामध्ये सविशेष ठरेल. पुढील संशोधक, अभ्यासकांना मार्गदर्शक ठरून ही रामकथा निश्चितपणे ब्रह्मांड भेदून पैलाड जाणारी ठरेल.

संदर्भग्रंथ सूची –

१) "रामेण रामदासेन लिखितं वाल्मीकिरामायणम्", आदिकांडम्, बाड क्र. ६५३, समर्थ वाग्देवता मंदिर, धुळे.

२) 'दाक्षिणात्यशाखीयं वाल्मीकीयरामायणम्', गुजराती प्रिंटींग प्रेस, मुंबई. १९१३.

३) श्रीमद्वाल्मीकीय रामायण, प्रथम खण्ड, गीताप्रेस गोरखपुर, इ. स. २०११, ३९ वी आवृत्ती.

४) वाल्मीकिरामायणं तिलकटीकोपेतम्, निर्णयसागर प्रेस, मुंबई. इ. स. १९१२.

५) बृहद्धर्मपुराण, संपा. पं. श्रीरामआचार्य, प्रका. संस्कृति संस्थान, बरेली. इ. स. १९८८.

६) स्कन्दपुराण, संपा. पं. श्रीरामआचार्य, प्रका. संस्कृति संस्थान, बरेली. इ. स. १९८८.

७) अग्निपुराण, 5 क्लाइव्ह रॉ, कलकत्ता. इ. स. १९५७.

८) गरुडपुराण, 5 क्लाइव्ह रॉ, कलकत्ता. Voll. no. I & II इ. स. १९५७.

९) श्री समर्थ ग्रंथ भांडार, पूर्वार्ध व उत्तरार्ध, संग्राहक ल. रा. पांगारकर, प्रका. केशव भिकाजी ढवळे, गिरगाव, मुंबई–४. इ. स. १९२७.



चिन्ह : नग्नता-चित्रांतली आणि मनातली

डॉ. सु. र. देशपांडे

प्रस्तावना :

चिन्हच्या या विशेष अंकाची गुंफण 'नग्नता' या मुख्य सूत्राला अनुसरून केलेली आहे. अनोख्या विषयावरील या विशेष अंकाची सुरुवातही तशी विशेषच आहे. दोन मुखपृष्ठे, प्रत्येक मुखपृष्ठाची वेगळी कहाणी, संपादकीय, विशेष लेख, परिसंवाद आणि विशेष पुरवणी अशा भागांत हा अंक विस्तारला आहे. अनमोल कलाकृतींची, छायाचित्रांची आणि त्यांच्या रंगसंगतीची मूळ रूपे जशीच्या तशी दिसावीत, याकरिता वापरलेला छपाईचा खास, उत्कृष्ट प्रतींचा आर्टपेपर यांमुळे हा अंक देखणा, आकर्षक व संग्राह्य झाला आहे. चित्रकाराच्या दृष्टिकोनातून 'न्यूड' हा एक वेगळाच विषय निव्वळ रेषांच्या रेखाटनात माध्यमाच्या शुद्धतेचा आविष्कार असतो. नग्नतेत कदाचित तीच शुद्धता त्याला जाणवत असावी. कलाकाराला आपल्या कलेमध्ये अपेक्षित असणारे स्वातंत्र्य आणि समाजातल्या परिस्थित्यनुसार बदलत जाणाऱ्या नीतिमत्तेच्या कल्पना यांमध्ये खूप मोठी दरी कायमची राहिली आहे. तिचा विचार करून न्यूड हा विषय 'नेमका आहे तरी कसा' ह्याबाबत आजच्या विचारवंतांची-धर्मसुधारकांची भूमिका काय आहे, हे जाणून घेणे 'चिन्ह' वार्षिकाला महत्त्वाचे वाटते; म्हणून 'चिन्ह'ने 'नग्नता : चित्रातली मनातली' या विशेषांकाद्वारे यावर जणू या वार्षिकातून संवाद घडवून आणला आहे आणि त्याद्वारे कलेच्या माध्यमातून त्याचे कंगोरे कला शिक्षणाद्वारे उलगडून दाखविण्याचा प्रयत्न केला आहे.

सुरुवातीला 'शोध नग्नतेचा'! या संपादकीयानंतर प्रसिद्ध चित्रकार प्रभाकर कोलते यांनी एम. एफ. हुसेन यांविषयी 'हुसेन आणि मी' : 'आधी व नंतर' असे दोन लेख लिहिले असून हुसेन यांच्या वादग्रस्त चित्रामुळे त्यांना देश सोडून जावे लागले, यावर परखड भाष्य केले आहे. त्यानंतर पहिल्या भागातील मुखपृष्ठ कथेविषयी 'मोन्ताज' यात मोनाली मेहेर या चित्रकर्तीबद्दल व 'मोना लॉग' मध्ये भन्नाट जीवन व्यतीत करणाऱ्या मोनाली मेहेर नावाच्या मुंबईला उच्च मध्यमवर्गीय कुटंबात जन्मलेल्या मराठी कलाकार तरुणीची प्रदीर्घ मुलाखत आहे. ही मुलाखत 'परफॉर्मन्स आर्ट' या अपरिचित कला प्रकारावर प्रकाश टाकतेच, शिवाय त्यातून या चित्रकर्तीचे वास्तव व कोणताही आडपडदा न ठेवता केलेले निवेदन मनाला चटका लावून जाते. 'परफॉर्मन्स आर्ट' हा भारतातला काहीसा अनोखा असलेला कलाप्रकार आहे, तो स्वतःचे शरीर केंद्रस्थानी ठेवून जगभर सादरीकरण करण्याचा प्रयत्न मोनाली मेहेर ही तरुणी गेली दहा वर्षे करीत आहे. सध्या तिचे वास्तव्य ॲमस्टरडॅम (नेदरलंड्स) येथे असून पाकिस्तान, चीन या देशांसह जगातील काही प्रमुख शहरांतून तिने परफॉर्मन्सचे रिॲलिटी शो सादर केले आहेत. या विषयीची इत्थंभूत माहिती व खडतर परिश्रम तिच्या मुलाखतीतून आपल्याला कळतात. या मुलाखतीत 'परफॉर्मन्स आर्ट' वर बोलताना ती आपल्या खासगी वास्तव जीवनातील सुखदुःखांच्या प्रसंगांवरही मोकळ्या मनाने पण बेधडकपणे बोलते. तिच्या बोलण्यात तिचे जीवनविषयक तत्त्वज्ञान विशेषतः कटू प्रसंग विसरून जाऊन जगण्यातला प्रत्येक क्षण कशाचीही तमा न बाळगता विलक्षण रसरसून जगण्याचा अन् जगलेला प्रत्येक अनुभव मग आपल्या परफॉर्मन्सेसमधून, चित्रांतून, इन्स्टॉलेशनमधून इतकेच काय तर न्यूड परफॉर्मन्सेसमधून सादर करण्याचा असा स्वच्छंदी बिनधास्त स्वभाव कळतो. वयाच्या सोळाव्या वर्षी ती तेवढ्याच वयाच्या दाक्षिणात्य तरुणाच्या प्रेमात पडली; पण आंतरजातीय विवाहाला त्याच्या घरून विरोध होताच हे प्रेमप्रकरण संपले. त्यानंतर जेजेत (१९८५-८९) पुन्हा ती एका सहकाऱ्याच्या प्रेमात पडली. हा प्रियकर तिच्यावर पुरुषी वर्चस्व गाजवू लागला. त्यातून भावबंधनात ताणतणाव निर्माण झाले, तरी त्याचा स्वभाव बदलेल, म्हणून ती वाट पाहात राहिली. अखेर त्याने

आत्महत्या करून जीवन संपविले. तिला मोठा धक्का बसला, पण त्यातून सावरून तिने आपली कलात्मक करिअर चालू ठेवली. परदेशात ॲमस्टरडॅमला (हॉलंड) जाऊन स्थायिक झाली. तिथे ती डच तरुणाच्या प्रेमात पडली आणि त्याच्याबरोबर राहू लागली. लग्नाशिवाय सहजीवनात तो पूर्ण समाधानी होता; पण मोनालीच्या घरच्यांना ते मान्य नव्हते. लग्न, संसार यांची तिला आसक्ती होती. अखेर लीव्ह इन रिलेशनशिप तुटली; पण त्यांचे मित्रत्वाचे संबंध अद्यापि टिकून आहेत. या प्रेमसंबंधाच्या बाबतीत ती म्हणते, "माझ्या दृष्टीने सर्वांत सुंदर, सर्वांत आनंददायी गोष्ट म्हणजे प्रेमात पडणे ही होती आणि आजही प्रेम हीच माझ्या दृष्टीने सर्वांत आनंददायी बाब आहे. वेगवेगळ्या प्रेमसंबंधातून जाऊनही माझ्या मनात या सुंदर भावनेविषयी किंचितही कटुता शिल्लक राहिली नाही." परफॉर्मन्स ही एक लाइव्ह आर्ट ॲक्टिव्हिटी आहे. ते एक प्रभावी माध्यम आहे. त्यामुळे प्रेक्षकांना प्रचंड उत्सुकता वाटते. परफॉर्मन्सेस हे स्वतःशी, प्रेक्षकांशी संवाद साधतात. तिचे हे परफॉर्मन्सेस एका विशिष्ट ठिकाणी, विशिष्ट काळासाठी, विशिष्ट पदार्थांच्या माध्यमातून स्वतःच्या अभिव्यक्तिद्वारे संदेश देण्यासाठी असतात. हा प्रकार अगदी नावीन्यपूर्ण व निराळा आहे. मोनाली यासाठी ऊन, वारा, पाऊस, थंडी अशा कोणत्याही नैसर्गिक वातावरणाची तमा न बाळगता आपला परफॉर्मन्स ठरलेल्या वेळापत्रकाप्रमाणे कार्यवाहीत आणते व पूर्ण करते. तिचा याबाबतीतील निर्धार वाखणण्यासारखा आहे. या निर्धास्त कलाकाराची या कठीण विषयावरील मुलाखत किंवा मोनालीशी संवाद साधण्याचे धैर्य शर्मिला फडके यांनी सुरेख साधले आहे. त्यामुळेच अप्रकाशित असलेला हा कलाप्रकार व तरुण मोनाली मेहेर या निमित्ताने परिचित झाली.

दुसऱ्या विशेष भागात ('नग्नता : चित्रातली आणि मनातली') यावरील शर्मिला फड़केंचा स्पष्टीकरणात्मक लेख आहे. प्रसिद्ध चित्रकार ठाकूर यांची 'ओलेती' ते एम. एफ. हुसेन यांची 'नग्न सरस्वती' यांमधील कालाच्या संदर्भातील प्रवासाला अनुलक्षून अभिव्यक्तिस्वातंत्र्याबद्दलची कलाकाराची व समाजाची भूमिका काय असावी, यावरील परिसंवाद प्रस्तुत अंकात घडवून आणला आहे. त्यात भिन्न क्षेत्रांतील मान्यवरांनी आपली मते परखड व प्राजंलपणे व्यक्त केली आहेत. ही चर्चा कलेतील नग्न प्रतिमा, शृंगार, स्त्री-पुरुष संबंधातील विचार इत्यादी मुद्‌द्यांवर प्रकाश टाकणारी आहे. या संपूर्ण संवादाचे शब्दांकन माणिक वालवालकरांनी केले असून त्यांचा 'शब्दांकन करताना' हा परिसंवादातील विशेष लेख या अंकातील एकूण विचारांशी सुसंगत, संक्षिप्त आढावा घेणारा आहे. त्यात त्यांनी रतिभाव हे आत्मभोगाचे साधन नसून आत्मप्रकटीकरणाचे, आत्मार्पणाचे व सर्जनाचे साधन आहे, असा भारतीय तत्त्वज्ञानातील एक विचार घेऊन या कलानिर्मितीकडे पाहता येते, असा विचार मांडला आहे आणि एम. एफ. हुसेन यांच्या कलावंत म्हणून भूमिकेला परखड शब्दांत विरोध दर्शविला आहे. कलावंताला समाजाचे भान हवे असे सांगणारे सुधीर पटवर्धन, समाज विरोधाची तयारी कलाकाराच्या ठायी हवी, असे स्पष्टपणे सांगणारी प्रसिद्ध लेखिका प्रतिभा रानडे, स्त्रीवादी विचारसरणीतून लेखन करणाऱ्या मेघना पेठे, कविता महाजन, प्रसिद्ध ख्यातकीर्त नृत्यांगना पार्वती दत्ता, कलाभिव्यक्ती व मानसशास्त्र यांचा अन्योन्य संबंध व्यक्त करणारे डॉ. प्रकाश कोठारी, डॉ. आनंद नाडकर्णी या तज्ज्ञांचे लेख या परिसंवादात अंतर्भूत आहेत. त्यांपैकी सेक्सॉलॉजिस्ट डॉ. प्रकाश कोठारींच्या मते "माणसाचा जन्मच मुळी स्त्री-पुरुष समागमातून झाला आहे. लैंगिक संबंधांमधील सुखदुःखे त्याने शतकानुशतके भोगली आहेत. त्यामुळे या संबंधांविषयी कलाकार वा सर्वसामान्य माणूस याला केव्हा तरी व्यक्त व्हावसं वाटणं स्वाभाविक व नैसर्गिक आहे, तो ते कसा व्यक्त करतो हे महत्त्वाचे होय." या परिसंवादात ज्येष्ठ साहित्यिक आणि कादंबरीकार डॉ. भालचंद्र नेमाडे यांचा 'कलाकाराने विरोधाचे भानही ठेवावं' या शीर्षकार्थाचा विचारप्रवर्तक लेख आहे. त्यांच्या मते "कलाकाराजवळ विशिष्ट शैली असते. या शैलीचा उपयोग त्याने अशा प्रकारे करावा की, ज्यातून परंपरा न तुटता पुढे जातील, परंपरांशी बांधून घेणं, पुढे नेणे, पथ्य पाळणं, त्याग करणं या सगळ्या गोष्टी कलानिर्मितीमधल्या अभिव्यक्तिस्वातंत्र्याशी संबंधित असल्याने अभिव्यक्तिस्वातंत्र्य हा जटिल मुद्दा आहे." याच लेखात पुढे ते म्हणतात, "समाजाचा घटक

म्हणून कलाकाराची काही एक अशी जबाबदारी असते, की समाजाची मने दुखावतील किंवा त्यांच्या नेणिवेवर फार मोठा आघात होईल, असे काही अपरिहार्य झाल्याशिवाय कलाकाराने तसे करू नये; अशीच बंडखोरी करावी, जी लोकांना स्वीकारार्ह वाटेल, हेच परंपरेचे कार्य आहे."

'चिन्ह'च्या तिसऱ्या भागात सुहास बहुलकर यांचा 'न्यूडल्स' हा प्रदीर्घ विशेष लेख (पृष्ठे १५२-२०९) हा सोळा छोट्या भागांत विभागलेला लेख आहे. ते एक श्रेष्ठ व्युत्पन्न चित्रकार तर आहेतच, पण संवेदनशील लेखक म्हणूनही त्यांची अलीकडे ख्याती झाली आहे. एक विद्यार्थी, नंतर शिक्षक आणि पुढे प्रथितयश चित्रकार या तिन्हीं भूमिका बहुलकरांनी अनुभवल्या असल्यामुळे प्रस्तुत लेखात बहुलकरांनी आपले या क्षेत्रातील (न्यूड पेंटिंग्ज) अनुभव मोकळेपणाने सोदाहरण व्यक्त केले आहेत. त्यामुळे या विषयाला कसे सामोरे जावे लागले, याची चर्चा (न्यूड) अतिशय मनोरंजक व वस्तुस्थिती निदर्शक झाली आहे; कारण समाजमान्यता नसलेला हा विषय, त्याच्या विलक्षण कथा, भारतात मुंबई येथे जे. जे. स्कूलमध्ये सुरू झालेला पहिला न्यूड क्लास, त्यानंतरचे इतरत्र कलाविद्यालयांतून झालेले त्या विषयीचे प्रयत्न असे अनेक मजेशीर किस्से बहुलकरांनी ओघवत्या भाषेत संवादात्मक शैलीत निवेदन केले आहेत. त्यांच्या मते वैद्यकीयशास्त्राचा अभ्यास करताना शारीरशास्त्राचा अभ्यास आवश्यक असतो, तद्वतच या कलेच्या अभ्यासासाठी 'न्यूड स्टडी' हा विषय आवश्यक आहे. ते सांगताना संभाजी कदम, चांगदेव शिगावकर, पंत जांभाळीकर वगैरे चित्रकारांचे न्यूड पेंटिंग्ज संदर्भातील अनुभव त्यांनी सांगितले आहेत. यातील कोल्हापूरातील न्यूड पेंटिंग्ज विषयीची माहिती (प्रकरण ८) आणि संभाजी कदमांविषयीची माहिती मनाला चटका लावून जाते. पुण्याविषयी लिहिताना बहुलकर म्हणतात, "आज पुणे परिसरात सात-आठ आर्ट स्कूल आहेत, पण पूर्वीही कधी न्यूड स्टडीची व्यवस्था पुण्यनगरीत होऊ शकली नाही. आजही तशी काही व्यवस्था झाल्याचे ऐकिवात नाही आणि भविष्यातही ती होईल असे वाटत नाही," या विषयातील स्त्रियांचा कलाकार म्हणून सहभाग, मॉडेल म्हणून सहभाग, मॉडेल्सच्या वैयक्तिक जीवनातील चढ-उतार, आर्थिक चणचणी, मॉडेल म्हणून बसण्याविषयीची अगतिक परिस्थिती, त्यांची सुखदुःखे या विषयांना बहुलकर सहजपणे स्पर्श करीत जातात. त्यामुळेच सर्वसामान्यांच्या मनात असलेले अवघडलेपण सदर लेख वाचताना आपोआपच गळून पडते.

चित्रकलेचा एक विद्यार्थी म्हणून देवदत्त पाडेकर यांचा 'चिन्ह'मधील 'न्यूड स्टडी' हा लेख पाश्चात्त्य जगतात 'न्यूड' याविषयी त्यांची दृष्टी कशी असते, याचे विवचेन करणारा आहे. तेथील प्रगत संस्कृती, कलाकार, त्यांची मॉडेलकडे पाहण्याची दृष्टी, मॉडेलची चित्रकलेकडे पाहण्याची दृष्टी इत्यादींवर हा लेख प्रकाश टाकतो. या संदर्भात पाश्चात्त्य संस्कृतीत नग्नतेला अवाजवी महत्त्व दिले जात नाही, हेच स्पष्ट जाणवते. या अंकात 'सुदर्शन' या शीर्षकाखाली कलावंतांची सूची दिली असून कॅटलॉगच्या शेवटच्या भागात 'चित्र विकत घ्यायचंय?' या मथळ्याखाली जुन्या-नव्या कलावंतांची ओळख करून देणारी संक्षिप्त माहिती आहे.

प्रस्तुत अंकात संपादकांनी नग्नतेविषयी विशेषतः चित्रकलेचा संदर्भ घेऊन भूमिका स्पष्ट मांडली असून ती ठसठशीत चित्रांद्वारे प्रदर्शित केली आहे. शिवाय अभिव्यक्तिस्वातंत्र्याविषयी एम. एफ. हुसेन यांचे उदाहरण घेऊन तत्संबंधी विस्तृत साधक-बाधक चर्चा विविध लेखांमधून घडवून आणली आहे. चित्रकार, शिल्पकार यांच्या कलाकृती दृश्य स्वरूपाच्या असल्यामुळे अन्य कोणत्याही साधनांपेक्षा त्यांच्याद्वारे प्रभावी व जलद परिणाम साधला जातो. आधुनिक लोकशाही देशांत सर्वसामान्य व्यक्तीचे मूलभूत हक्क-अधिकार आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य यांचे महत्त्व प्रकर्षाने अधोरेखित झाले आहे. 'नग्नता' हा विषय केवळ अभिव्यक्तिस्वातंत्र्याचा नसून, 'कला आणि नग्नता' एवढ्यापुरता तो मर्यादितही नाही. त्याला धर्म, राजकारण, परंपरा, संस्कार, नीती-अनीतिच्या संकल्पना असे अनेक पदर जोडले गेले आहेत. त्यामुळे कलाभिव्यक्ती आणि व्यक्तिस्वातंत्र्य या दोन भिन्न कल्पना असून त्या समाजसापेक्ष तद्वतच कलासापेक्ष आहेत. आपला आचार, विचार व धर्मभावना यांबाबतीत कोणत्याही व्यक्तीला स्वातंत्र्य असावे, ही

संकल्पना बहुतेक सर्व लोकशाही देशांनी ग्राह्य मानली आहे आणि ती व्यक्तीच्या धर्मभावनांचा आदर करेल, हाही संकेत त्यात अध्याहृत आहे. म्हणून अभिव्यक्तीचे स्वातंत्र्य घेताना त्याच्या मर्यादाही लक्षात घेतल्या पाहिजेत. आपल्या अभिव्यक्तीकरवी दुसऱ्याच्या व्यक्तिस्वातंत्र्यावर घाला घातला जात नाही ना, याची काळजी घेणे आवश्यक आहे. नाही तर भलताच प्रसंग ओढवेल; कारण अभिव्यक्तिस्वातंत्र्य हे दुधारी शस्त्र आहे, त्याचा तारतम्याने वापर (उपयोग) केल्यास गौरवास्पद परिणाम दिसतात; मात्र त्या मर्यादेचा भंग झाल्यास ते उलटण्याचा संभव असतो, भलताच प्रसंग ओढवतो. याचे अलीकडील उदाहरण म्हणजे एम. एफ. हुसेन हे दिवंगत थोर चित्रकार होय. त्यांनी हिंदूच्या काही आदरणीय देवदेवता नग्न स्वरूपात चितारून लोकक्षोभ ओढवून घेतला. त्यामुळे त्यांना या हटवादी भूमिकेमुळे भारत देश सोडून कतारसारख्या मुस्लिम देशात वास्तव्य करावे लागले. नशीब हे की, इस्लामला आदरणीय अशा आकृती नग्न दाखविण्याची दुर्बुद्धी त्यांना झाली नाही. नाहीतर भलताच प्रसंग कडव्या धर्म-मार्तंडाकडून त्यांच्यावर ओढवला असता. हुसेन यांच्या वादाबद्दल श्लील-अश्लीलतेची कला संदर्भातील कसोटी ठरविताना 'चिन्ह'ने जे काही सादर केले आहे, ते अत्यंत प्रामाणिक प्रयत्नांतून केले आहे.

या अंकातील नग्न चित्रासंबंधी थोडे लिहावे, असे वाटल्यावरून हे लिहित आहे. या अंकात नग्न मॉडेल्सची अनेक चित्रे दिली आहेत; तथापि सुहास बहुलकर, पै, संभाजी कदम, मुक्ता अवचट, एल. जी, स्वॅश, इत्यादी चित्रकारांची काही निवडक न्यूड मॉडेल्सच अंगकाठी, बांधा, रेषालालित्य, एक्स्प्रेशन किंवा आकर्षकता या दृष्टिकोनातून लक्षणीय आहेत. अन्य चित्रे एकतर निर्जीव वाटतात, किंवा अवघडलेल्या स्थितीत आढळतात. कदाचित त्यांचे कलात्मक मूल्य कलाकाराच्या दृष्टिने असेल; पण माझ्यासारख्या लेमनला (अनभिज्ञ) त्यात फारसा गोंडसपणा आणि सौंदर्य आढळत नाही. या संदर्भात मी दोन इंग्रजी पुस्तकांतील न्यूड चित्राकृतींचा उल्लेख करीन, त्यांपैकी एक पेलिकन बुक सेरीजमधील क्लार्क केनेथचे 'द न्यूड, ए स्टडी ऑफ आयडियल आर्ट' आणि दुसरे आर्मण्ड डेनिसचे 'ताबू' (१९६६). या दोन्ही पुस्तकांतील 'नग्न' चित्रे प्रशंसनीय तर आहेतच, पण त्यात जिवंतपणाही आहे. याशिवाय केरळमधील थिरुअनंतपुरम (त्रिवेंद्रम) येथील आर्ट गॅलरीत (रवी वर्मा कलाविथी) फ्रँक ब्रुक्सचे 'न्यूड' शीर्षकाचे पेंटिंग आहे. ते विलक्षण सुंदर आहे. प्रेक्षक श्लील-अश्लीलतेच्या अतीत होऊन त्या कलाकृतीच्या सौंदर्यात देहभान विसरून जातो.

टीप - 'नग्नता- चित्रातली आणि मनातली' हा 'चिन्ह'चा विशेषांक संपादक सतीश नाईक यांनी २०१०-११ मध्ये प्रसिद्ध केला. त्यावर डॉ. सु. र. देशपांडे यांनी लिहिलेले हे परिचयवजा टिपण आहे. 'चिन्ह'च्या या अंकाची किंमत रू. ६००/- आहे आणि चिन्हचा हा किंवा कोणताही अंक ज्यांना हवा असेल त्यांनी सतीश नाईक यांच्याशी ९९८७७१४४८८ या भ्रमणध्वनीवर संपर्क साधावा.



लेखकांचा परिचय

➢ **प्रा. डॉ. भगवान माने**

फिलान्स जर्नालिस्ट, योजना मासिक, सुगावा, अस्मितादर्श, विचारमंथन इत्यादी मासिकांमधून लेख प्रसिद्ध. राज्य व राष्ट्रीयस्तरावर शोध निबंध वाचन, भारतीय संविधानाचा विशेष अभ्यास, महाराष्ट्र राज्य राज्यशास्त्र व लोकप्रशासन परिषदेचे कार्यकारिणीसदस्य.

पत्ता :– असोसिष्ट प्रोफेसर, राज्यशास्त्र विभाग प्रमुख, जयसिंगपूर कॉलेज, जयसिंगपूर, ता. शिरोळ, जि. कोल्हापूर– ४१६१०१. भ्रमणध्वनी : ९८२३८४५१४१.

➢ **प्रा. डॉ. गोमटेश्वर पाटील**

'विसाव्या शतकातील कादंबरीची समीक्षा' या विषयावर पी.एच.डी., विलास सारंग यांच्या कथांचा अभ्यास. अर्वाचीन मराठी जैन साहित्य (१८५०-२०००) या मेजर प्रोजेक्टवर अभ्यास सुरू.

पत्ता :– सहायक प्राध्यापक, महावीर महाविद्यालय, कोल्हापूर–४१६१०१. भ्रमणध्वनी : ९८५०७५८२०७

➢ **श्री. बाबूराव चंदावार**

समाजसेवक आणि सामाजिक प्रश्नांचे अभ्यासक

पत्ता :– सईनगर २, डी. १, फ्लॅट- १३, सिंहगडरोड, पुणे–४११०३०. दूरध्वनी : (०२०) २४२५०६९३

➢ **प्रा. डॉ. वैशाली भालसिंग**

एम्. ए., पीएचडी. (मराठी), अधिव्याख्याता मराठी विभाग, न्यू आर्टस्, कॉमर्स ॲण्ड सायन्स कॉलेज, पारनेर, जि. अहमदनगर. विज्ञान साहित्याची संकल्पना आणि जयंत नारळीकरांचे विज्ञान, साहित्य यावर प्रबंध, जुन्या व नव्या वाङ्मयाच्या सारख्याच समरतेने परामर्श घेणारे अनेक स्रोत निबंध प्रकाशित.

पत्ता :– प्लॉट नं. १८, नंदनवन कॉलनी, कोहिनुर मंगल कार्यालयासमोर, सावेडी, अहमदनगर–४१४००३. भ्रमणध्वनी : ७५८८११७१९

➢ **प्रा. विजया लेले**

एम्. ए. (संस्कृत), काही काळ बडोद्याच्या ओरिएन्टेल इन्सस्टि. मध्ये संशोधक म्हणून कार्य. काही काळ महाराजा सयाजीराव युनिव्हर्सिटी बडोदा येथे संस्कृत विभागामध्ये प्राध्यापिका. प्रज्ञाभारती श्रीधर भास्कर वर्णेकर ह्यांच्या अर्वाचीन संस्कृत साहित्य या डीलीटच्या प्रबंधाचे मराठीतून गुजराथीत भाषांतर केले.

पत्ता :– C/o प्रसाद लेले. E-1, Flat no. 17, परिहार चौका जवळ, ITI समोर, औंध, पुणे. दूरध्वनी : (०२०) २५८८१८६१

➢ **प्रा. निलेश जोशी**

एम्. ए., सेट (संस्कृत), एम्. फिल्., पीएचडी., एल्. बी. एस्. कॉलेज, सातारा येथे संस्कृत विभागामध्ये प्रोफेसर.

पत्ता :– १७३/A, श्री व सौ. अपार्ट., A-वींग, A-1, शाहूनगर, गोडोली, सातारा.– ४१५००१. भ्रमणध्वनी : ९२७३५६५३९९.

➢ **डॉ. सु. र. देशपांडे**

मराठी विश्वकोशात पुरातत्त्वविद्या, मानवशास्त्र, राज्यशास्त्र या विषयांचे संपादक, भारतीय शिल्पकला विषयांचे लेखक. वाई : कला आणि संस्कृती या ग्रंथाचे लेखक.

पत्ता :– विश्वकोश कॉलनी, पांचगणी रस्ता, वाई जि. सातारा.

तर्कतीर्थ लक्ष्मणशास्त्री जोशी

वैदिक संस्कृतीचा विकास

(तिसरी आवृत्ती, १९९६)

प्रा. मे. पुं. रेगे यांच्या विवेचक पुरस्कारासह

वैदिक संस्कृतीचा विकास ह्या बृहद् ग्रंथात शास्त्रीजींनी अधिकाराने आणि कौशल्याने आपल्या प्रदीर्घ सांस्कृतिक वारशाचे आत्मीयतेने पण चिकित्सकपणे परीक्षण केले आहे. त्यांच्या संस्कृत वाङ्मयाच्या व्यासंगाच्या व्याप्तीची कल्पना या ग्रंथावरून चांगली येते. वैदिक वाङ्मय, दर्शने, महाकाव्ये, शास्त्रे, पुराणे, बौद्ध व जैन साहित्य इत्यादी सर्व शाखांतील संस्कृत साहित्याचा त्यांनी आपल्या विवेचनात पुरेपूर उपयोग केला आहे. वैदिक संस्कृतीची समावेशक, उदार, विधायक बाजू त्यांनी उलगडून दाखविली आहे.

डेमी आकाराची ३६+ ५७२ पृष्ठे

किंमत रू. ३००/-

प्राज्ञपाठशाळा मंडळ

३१५, गंगापुरी, वाई, जि. सातारा

लेखकांस आवाहन

'नवभारत' मासिकामध्ये दर्जेदार वैचारिक लेखनाचे आम्ही नेहमीच स्वागत करतो. पण 'नवभारता' कडे आपले लेखनं पाठविण्यापूर्वी काही काळजी घ्यावी, अशी विनंती आहे.

१. आपले लेखन सुवाच्य अक्षरात कागदाच्या एकाच बाजूस असावे.

२. आपण लेखनासाठी जे संदर्भ वापरले असतील, ते लेखाच्या शेवटी काही टीपा असल्यास त्यांसह द्यावेत.

३. महत्त्वाचे म्हणजे आपण आपला लेख यापूर्वी कुठल्याही नियतकालिकात प्रसिद्धीसाठी पाठविलेला नाही, याची स्पष्ट कल्पना 'नवभारत' च्या संपादकांना द्यावी.

४. 'नवभारत' मध्ये लेख छापण्यापूर्वी तो संपादक मंडळाच्या योग्य त्या सदस्याकडे वाचनासाठी व अभिप्रायासाठी पाठविला जातो. त्यामुळे तो लेख कुठल्या महिन्यात 'नवभारत' मध्ये येईल किंवा येणार नाही, हे यथावकाश कळविले जाईल, याची लेखकांनी कृपया नोंद घ्यावी. आपल्या सहकार्याबद्दल संपादक मंडळ आपले आभारी आहे.

- संपादक मंडळ

अनुक्रमणिका

नवभारतास

हार्दिक

शुभेच्छा !

– पु.ना. गाडगीळ आणि कंपनी यांच्याकडून

अनुक्रमणिका